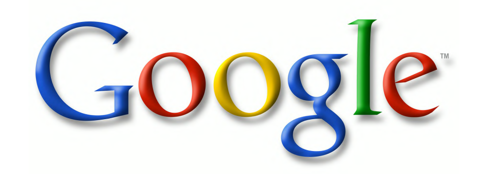
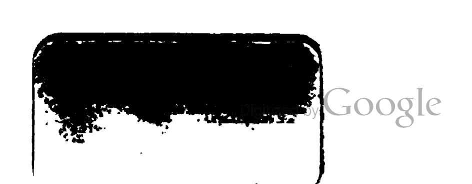








eelenlehre.

chenrätsels.

Die monistische Seelenlehre.

Ein Beitrag

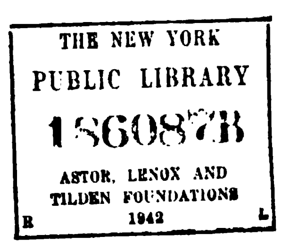
zur Lösung des Menschenrätsels.

Von

Carl du Prel,
Dr. phil.



Leipzig.
Ernst Günthers Verlag.
1888.


THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
B 1942 L

Vorrede.

Es giebt zwei Wege, zur Definition der menschlichen Seele zu gelangen. Wir können sie beobachten in ihrer Thätigkeit, in ihrem Empfinden, Vorstellen, Denken, Fühlen und Wollen, oder auch in den fertigen Resultaten dieser Thätigkeit; es kann also der psychische Prozess beobachtet werden, oder das psychische Produkt. Bisher ist fast ausschliesslich der erstere Weg eingeschlagen worden, wobei aber Materialismus und Spiritualismus, trotzdem sie schon in den Anfängen der Philosophie auseinander getreten sind, noch immer zu keiner Schlichtung des Streites gekommen sind. Dass aber auf diesem Wege der Streit überhaupt nicht zu schlichten ist, das ist heute klarer, als je; denn einerseits ist der Materialismus in seinem Streben gescheitert, die Welt und den Menschen auf bloss physikalische Probleme zurückschrauben zu wollen, andrerseits kann der Spiritualismus nie über den Dualismus von Körper und Seele hinauskommen, wird also von der in allen Punkten auf Monismus gerichteten modernen Wissenschaft nie anerkannt werden.

Dieser Dualismus ist nun aber keineswegs unvermeidlich mit dem Begriffe der Seele gegeben. Die Seele lässt sich in der That monistisch denken. Das zeigt sich sofort, wenn wir, statt, wie bisher geschehen, die Seele im Prozess

ihrer Thätigkeit zu studieren, aus den fertigen Produkten ihrer Thätigkeit ihre Natur bestimmen. Die genaue Analyse mancher Produkte geistiger Thätigkeit verrät nämlich an denselben Bestandteile, die aus dem Bewusstsein sich nicht erklären, die im Bewusstsein des Produzenten gar nicht als Ziel lagen, die aber vermöge ihrer Beschaffenheit dennoch ein denkendes Princip voraussetzen. Solche merkwürdigen Produkte finden sich im Gebiete der Technik und Ästhetik. Diese Analyse ergibt aber noch weiterhin eine so merkwürdige Übereinstimmung dieser Produkte mit Merkmalen unseres eigenen Organismus, dass die Folgerung sich nicht vermeiden lässt, es sei jenes denkende Princip identisch mit dem organisierenden Prinzip unseres Körpers.

Eine Seele nun aber, die sowohl organisiert, als denkt, erklärt den Menschen monistisch, verbindet Körper und Geist, was dem Spiritualismus so wenig gelingt, als dem Materialismus.

Psychologische Prozesse, ein kaum auflösbares Gemisch von Bewusstem und Unbewusstem, lassen sich sehr verschieden auslegen; das beweist die Versumpfung und die skeptische, teils materialistische, teils pantheistische, Auflösung der Seelenfrage in unseren Tagen. Psychologische Produkte dagegen sind viel leichter zu analysieren, und es können bei dieser Analyse nicht entgegengesetzte Resultate herauskommen. Wenn insbesondere solche Produkte so klar vor Augen liegen, wie die der Technik und Ästhetik, so wird eine aus deren Analyse sich ergebende Definition der Seele, wenn sie zudem den Anforderungen des Monismus nachkommt, sicher auf Beifall rechnen dürfen.

Zunächst also soll in der vorliegenden Schrift die Definition der Seele induktiv erschlossen werden (Kap. II—IV) und zwar auf Grund von Thatsachen, die keiner Bestreitung unterliegen. Wir finden nämlich an bestimmten Produkten unseres Geistes die jederzeit nachweisbaren Merkmale des kleinsten Kraftmasses, der Organprojektion und des goldenen Schnittes. Diese formalen Merkmale von

Geistesprodukten stimmen überein mit analogen Merkmalen unseres Organismus selbst. Also muss das Denkende und Organisierende identisch sein, und zwar muss es eine individuelle Seele sein, weil gerade diese Merkmale sich weder bei den organischen Produkten naturwissenschaftlich, etwa aus den darwinistischen Anpassungsfaktoren, erklären lassen, noch, bei den Geistesprodukten, aus pantheistischen Annahmen.

Sodann aber sollen aus dem induktiv gewonnenen Begriff der Seele deduktiv Folgerungen gezogen werden, und dabei wird sich zeigen, dass diese monistische Seelenlehre ungleich mehr Thatsachen erklärt, als die vulgäre; denn jede dieser deduktiven Folgerungen zeigt sich gedeckt durch eine der merkwürdigen Thatsachen, die im Gebiete der Mystik liegen. Bisher bestritten, werden diese Thatsachen nun, da sie sogar als logisch notwendig sich ergeben, ihre Anerkennung finden; denn der Mensch hat nur zwei Wege, zur Wahrheit zu gelangen: durch die Thatsachen der Erfahrung, und durch logische Verstandesoperationen. Wo aber die Erfahrungsthatsachen zugleich als Resultat logischer Schlüsse sich einstellen, da ist auch der von Menschen überhaupt erreichbare Grad von Gewissheit gegeben.

Die Wissenschaft bringt den Thatsachen der Mystik freilich noch immer das grösste Vorurteil entgegen. Es lässt sich indessen leicht nachweisen, dass dieser Widerstand auf denselben Gedankenoperationen beruht, die in der Geschichte der Wissenschaft von jeher als retardierendes Moment gewirkt haben. Diesen Nachweis glaubte ich in der Einleitung voranstellen zu sollen, um so zunächst das Vorurteil abzuschwächen, welches gegen Untersuchungen dieser Art besteht.

Wenn sich an Geistesprodukten Merkmale zeigen, die sich nur aus der Mitbeteiligung der organisierenden Seele erklären, so lässt sich vorweg vermuten, dass an den organischen Produkten auch die denkende Seele mitbe-

teiligt ist. Dass dem so ist, habe ich in der „Philosophie der Mystik“ an der inneren Selbstschau der Somnambulen zu zeigen versucht. Insofern ist also die vorliegende Schrift das Gegenstück zur „Philosophie der Mystik“, deren Kenntnis ich demgemäss voraussetzen muss. Beide Schriften zusammengehalten beweisen, dass wir die begriffliche Trennung der Seelenfunktionen, Organisieren und Denken, nicht als Dualismus von Prinzipien ansehen dürfen.

Keine Mystik ohne Seele. Hätte ich aber den monistischen Begriff der Seele aus der Mystik abgeleitet, was sehr leicht gewesen wäre, so hätte ich die vielbestrittenen mystischen Phänomene als bestehend voraussetzen müssen. Auf diesem Wege würde ich also die zum Zweifel geneigten Leser nicht überzeugt haben. Dagegen werden mir einige derselben vielleicht Dank wissen, dass ich die monistische Seelenlehre zunächst induktiv aus unbestrittenen Thatsachen abgeleitet habe; denn wer mir bis zu diesem Punkte folgt, wird dann auch den aus dieser Seelenlehre gezogenen deduktiven Folgerungen beipflichten, die das dunkle Gebiet der Mystik beleuchten, wie eine unterirdische Höhle durch den Schein der mitgebrachten Fackel beleuchtet wird. Ich glaube daher nicht zu viel versprochen zu haben, indem ich diese Schrift einen Beitrag zur Lösung des Menschenrätsels nannte.

Silz - Tirol im **Juli** 1887.

Carl du Prel.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
	Vorrede	III
I.	Einleitung: Ein Erbfehler der Wissenschaft	1
II.	Das Prinzip des kleinsten Kraftmasses in der Natur, Wissenschaft und Kunst	48
III.	Das organisierende Prinzip	87
IV.	Die Seelenlehre des Aristoteles	102
V.	Der Astralleib	128
VI.	Die Integritätsgefühle	157
VII.	Der Doppelgänger	167
VIII.	Gelegenheitsursachen der Doppelgängerei	188
IX.	Die psychischen Ursachen der Doppelgängerei	214
X.	Die Thätigkeit des Doppelgängers	232
XI.	Die Solidarität des Phantoms mit dem Körper	248
XII.	Majavi-Rupa	262
XIII.	Der Tod	279
XIV.	Die wissenschaftliche Ansicht vom Zustand nach dem Tode	313

Wahrheit enthalten kann, dass die Wirklichkeit immer über die Theorie hinausragen muss; denn Theorieen sind der verdichtete, begriffliche Ausdruck von Erfahrungen, die Erfahrung aber ist entwicklungsfähig. Gemäss der Entwicklungstheorie also müssen wir jederzeit an die Wirklichkeit solcher Naturthatsachen glauben, denen doch vom Standpunkt unseres begrifflichen Verständnisses der Schein der Unmöglichkeit anhaften wird.

Bezüglich des vorliegenden Buches nun bin ich mir noch weit mehr bewusst, gegen die herrschenden Anschauungen zu verstossen; ich halte es daher abermals für nötig, zunächst die demselben entgegenstehenden Vorurteile abzuschwächen. Dies soll hier geschehen durch den aus der Geschichte der Wissenschaften selbst geführten Nachweis, dass der geistige Entwicklungsprozess von jeher aufgehalten wurde, weil jene erwähnte notwendige Existenz unerklärlicher Thatsachen nicht anerkannt wurde. Gerade die Vertreter der Wissenschaft sind immer zu dem Vorurteil geneigt gewesen, es seien wenigstens die Grundlinien der Welterklärung bereits entworfen, und dass den künftigen Generationen nur mehr Flächenarbeit innerhalb der jeweiligen Theorie obliege, aber nicht Umwandlung der Theorie selbst. Dieser Nachweis ist um so nötiger, weil unsere offizielle Wissenschaft die im vorliegenden Buche behandelten Erscheinungen so sehr für unmöglich hält, dass sie sogar jede Untersuchung derselben vorweg für überflüssig erklärt. Ob nun dieser mit so grosser Bestimmtheit ausgesprochenen Behauptung ein Gewicht beizulegen ist oder nicht, hängt offenbar davon ab, welche Vergangenheit diese Wissenschaft aufzuweisen hat: wenn sie mit ihren apriorischen Negationen niemals geirrt haben sollte, so würde ihr heute gegen die Mystik abgegebenes Urteil sehr schwer ins Gewicht fallen; wenn aber nicht, dann nicht. Wenn sich nachweisen liesse, dass die Wissenschaft von jeher neuen Thatsachen gegenüber sich ablehnend verhielt, dass sie aber noch jedesmal ihre apriorischen Urteile zurücknehmen musste, dann wird es dem Unbefangenen nicht schwer fallen, die hier zu behandelnden mystischen Thatsachen anzuerkennen, denen die Wissenschaft nichts anderes entgegenhält, als apriorische Negation vor jeder Untersuchung.

Die positiven Verdienste der Wissenschaft bleiben von diesem Nachweis ganz unberührt. Die Erklärung der einmal anerkannten Tatsachen ist ganz das Werk der Wissenschaft, und auch um die Erklärung der mystischen Thatsachen wird sie sich wohl in Bälde das gleiche Verdienst erwerben. Nur dieses soll hier nachgewiesen werden, dass mit der Anerkennung neuer Thatsachen von jeher zu lange gezaudert wurde. Es ist nicht meine Absicht, die Wissenschaft diskreditieren zu wollen — womit ich nur den Ast absägen würde, auf dem ich selber sitze —, sondern ich möchte nur, soweit das ein einzelner vermag, dazu beitragen, dass die Wissenschaft den ihr anhaftenden, historisch nachweisbaren Erbfehler ablege, um alsdann ein noch höheres Ansehen zu gewinnen, als sie mit Recht bereits besitzt.

Es ist seit Molière über die Vertreter der Wissenschaft, die sogenannten Fachgelehrten, schon viel Tadel ausgesprochen worden; aber es wäre eine ganz unzulängliche Verteidigung, darauf zu entgegnen, dass eben in unserer Welt alles unvollkommen und dass Irren menschlich sei. Nicht darin liegt der Schwerpunkt, dass die Wissenschaft ihre Fehler hat, sondern darin, dass diese Fehler aus ihren Vorzügen selbst entspringen, dass sie die Fehler ihrer Tugenden sind. Diese sind allerdings am schwersten abzulegen, aber auch die entschuldbarsten, und nur auf diese Weise lässt sich die Wissenschaft erfolgreich verteidigen. Schiller, Goethe, Schopenhauer, Heine, Hellenbach und andere haben über die Fachgelehrten manches derbe Wort ausgesprochen. Statt hier die Aussprüche derselben zu wiederholen, ziehe ich es vor, die mildere und sehr zutreffende Form zu wählen, welche die Franzosen der Sache gegeben haben. So Rousseau, wenn er sagt: *Les savants ont moins de préjugés que les autres, mais ils tiennent bien plus à ceux qu'ils ont*"; oder Cabanis mit den Worten: „*Il y a des erreurs, dont les hommes d'esprit seuls sont capables*"; endlich La Bruyère: „*Les sciences rendent plus spirituels les gens d'esprit, et les sots plus sots.*" Wenn diese Aussprüche richtig sind, dann liegt in der Wissenschaft als solcher ein der Wahrheit feindliches Element, und jeder Freund der Wahrheit kann nur wünschen, dass die Wissenschaft durch das Studium

ihrer Geschichte in ihren Vertretern zur Selbsterkenntnis gebracht werden möchte, in der schon die halbe Besserung liegt.

Würde man den Fachgelehrten vorwerfen, dass sie in der Erklärung der Erscheinungen häufig geirrt haben, so wäre das, wenn auch wahr, doch ungerecht; denn Unfehlbarkeit lässt sich von der Wissenschaft nicht verlangen; der Irrtum ist untrennbar vom Begriff des Menschen, ja erst mit dem Eintritt der Vernunft im biologischen Prozess ist auch der Irrtum eingeschlichen. Er ist mit der Vernunft zugleich gegeben, wird sich also dort am häufigsten zeigen, wo von der Vernunft der meiste Gebrauch gemacht wird; wo dagegen von dieser kein wissenschaftlicher Gebrauch gemacht wird, da ist es ebenso leicht als verdienstlos, nicht zu irren. Der Erbfehler der Wissenschaft liegt nicht im Gebiete der Erklärungen der Natur, sondern betrifft die verspätete Anerkennung existierender Thatsachen. Wenn die Wissenschaft sich einmal an die Erklärung der Erscheinungen macht, dann sind diese in guten Händen, jedenfalls in den relativ besten; aber dem Erklärungsversuch muss die Anerkennung des Problems vorhergehen, und die Wissenschaft war von jeher ungemein hartnäckig, die Existenz neuer Probleme, also gerade solcher Thatsachen anzuerkennen, aus deren Erklärung sie doch selber nach endlich eingetretener Anerkennung den grössten Vorteil zog. Es giebt also in der That einen Fehler, welcher der Wissenschaft als solcher eigentümlich ist, dessen nur solche Leute fähig sind, die eine hohe wissenschaftliche Bildung besitzen.

Die Wissenschaft ist der Versuch des menschlichen Geistes, das begriffliche Abbild der Welt zu erzeugen und darin alle Thatsachen einzuordnen und systematisch zu verknüpfen, d. h. den Zusammenhang der einzelnen Teile des Ganzen aufzudecken. Die Welt ist keine blosse Summe von Teilen, sondern ein lebendiges Ganzes; also darf auch die Wissenschaft sich nicht mit der Registrierung der Teile begnügen, sondern muss zum System werden. Dieses System ist nun zwar niemals vollendet; aber wenn es einmal einen für längere Dauer berechneten Ausbildungsgrad erreicht hat, vergisst man leicht den Ursprung des Systems aus der Erfahrung und meint, künftige Erfahrungen seien nur inner-

halb der Grenzen des Systems möglich. Unser Blick ist dann weit mehr geschärft, Dinge zu finden, die das System bestärken, als solche, die uns zur Abänderung und Weiterentwicklung des Systems nötigen würden. Mit einer gewissen Feindseligkeit werden dann alle Thatsachen betrachtet, die das System bedrohen. Dies ist der spezifische Fehler der Wissenschaft; sie ist von jeher zu langsam gewesen, Thatsachen anzuerkennen, deren Möglichkeit im System nicht vorgesehen war, und hat sie dann unter beständigem Missbrauch des Wortes „unmöglich" verworfen. Da nun aber das jeweilige System aus der bislänglichen Erfahrung entsprungen ist, muss es auch der künftigen Erfahrung gegenüber elastisch bleiben; es darf nicht erstarren und nicht zum Prokrustesbette der Natur werden. Die Erfahrung, nicht das System hat darüber zu entscheiden, was möglich ist, was nicht; mit anderen Worten: die Wissenschaft darf sich weder zu apriorischen Behauptungen, noch zu apriorischen Negationen verleiten lassen, und Hegel, der die Siebenzahl der Planeten *a priori* bewies, verfiel eben so sehr in den Erbfehler der Wissenschaft, als Herr Professor Preyer, der die direkte Gedankenübertragung als unmöglich verwirft.

Die Gelehrten, welche neue Thatsachen verwerfen, weil dieselben angeblich gegen die Naturgesetze verstossen, bedenken nicht, dass die uns bekannten Naturgesetze blosse Abstraktionen aus der Erfahrung sind, gewissermassen der verdichtete Ausdruck von Erfahrungen; da nun aber das Buch der Natur noch von keinem fertiggelesen wurde, die Erfahrung noch keineswegs ausgeschöpft ist, so sind jederzeit neue Erfahrungen möglich, von denen neue Naturgesetze abgezogen werden können, wodurch die früher bekannten Gesetze modifiziert und aufgehoben werden. Was heute als den Naturgesetzen widersprechend verworfen wird, kann schon morgen sich auflösen in einen blossen Widerspruch zwischen einem bisher bekannten Naturgesetz und einem bisher unbekannten. Allen Naturgesetzen, als bloss subjektiven Abstraktionen aus einer noch unvollständigen Erfahrung, muss also etwas Provisorisches ankleben. Im Mittelalter galt der *horror vacui* als Naturgesetz, aus dem man z. B. das Aufsteigen von Flüssigkeiten in luftleeren Räumen erklärte; heute weiss man von einem solchen

Naturgesetze nichts mehr, und die ihm zugeschriebenen Erscheinungen sind auf physikalische Gesetze zurückgeführt. Aber auch die physikalischen Gesetze haben jene provisorische Natur. Die Emissionstheorie des Lichtes von Newton genügte allen damals bekannten Erscheinungen dieses Gebietes; als aber neue Erfahrungen hinzukamen, die dem scheinbaren Gesetz widersprachen, musste eben das Gesetz weichen, und heute ist die Undulationstheorie von Huyghens anerkannt. Welche Starrheit liegt nicht scheinbar in dem Gesetz der Schwere, das die Bewegungen der Staubatome in unserem Zimmer, wie der entferntesten Fixsterne gleichmässig erklärt! Und doch ist schon jetzt ersichtlich, dass es ein Gesetz der Schwere eigentlich gar nicht giebt, dass wir mit diesem Worte nur ein unbekanntes Verhältnis, ein *x* bezeichnen — wie Newton sehr wohl wusste —, und dass sich dieses Gesetz auflösen wird in ein Spezialgesetz der Elektrizität. Dies anzuerkennen wäre die Wissenschaft schon längst genötigt, wenn sie nicht die tausendfach konstatierten Fälle der mystischen Levitation noch immer *a priori* als unmöglich, weil dem Gesetz der Schwere widersprechend, verwerfen würde. Dann aber, wenn das sogenannte Gesetz der Schwere seine abgeänderte Form erhalten wird, wird es seinen Erklärungsumfang, durch dessen Mächtigkeit es sich besonders empfahl, nicht etwa verlieren, sondern sogar erweitern, und es ist die Hoffnung gegründet, dass die Wissenschaft ein Gesetz wird aufstellen können, das nicht nur die Bewegungen aller irdischen und kosmischen Körper erklärt, sondern auch noch die Erscheinungen der Kohäsion, Adhäsion und chemischen Vorgänge.

Weil also unsere Naturerfahrung wandelbar ist, müssen auch die von uns gefundenen Gesetze wandelbar sein, und wir haben kein Recht, neuen Thatsachen die aus der alten Erfahrung abgezogenen Gesetze entgegenzuhalten. Die Welt bleibt immer die gleiche, aber unsere Begriffe von Möglichkeit und Unmöglichkeit haben beständig gewechselt. Der logische Widerspruch allein ist unmöglich und kann in der Natur nicht real gegeben sein; alles logisch Denkbare aber ist möglich, und auf die Erfahrung allein kommt es an, ob es wirklich ist, aber nicht etwa nur auf die bisherige Erfahrung. Den Gedanken eines runden Vierecks können

wir nicht vollziehen — also ist es unmöglich —; wohl aber ist das Hellsehen oder ein Gespenst möglich; denn es sind logisch widerspruchsfreie, denkbare Begriffe.

Der Verfasser des Artikels *certitude* im *dictionnaire encyclopédique* sagt mit vollkommenem Recht, dass eine Überzeugung ausschliesslich auf den Beweisen beruhen muss und ganz unabhängig sein soll von der Natur der behaupteten Thatsache; dass also eine Anzahl von Zeugen, welche hinreicht, um es sicher zu stellen, dass irgend ein Mensch irgendwo zu einer bestimmten Stunde gesehen wurde, auch hinreichen muss, um zu beweisen, dass ein Verstorbener wieder auferstanden sei. Heute giebt es nun in der That Tausende von Zeugen, welche sogenannte Geister gesehen zu haben behaupten, und da der Begriff eines Geistes keinen inneren Widerspruch enthält, kann von einer Unmöglichkeit nicht die Rede sein. Auf die Zeugen allein kommt es an. Da nun drei derselben z. B. genügen würden, um in einer Kriminalsache den Staatsanwalt zur Beantragung der Todesstrafe zu veranlassen, so geht es nicht an, dieselben Zeugen dann zu verwerfen, wenn sie etwas bezeugen, woran zu denken unser Verstand nicht gewohnt ist, z. B. Materialisationen. Diese werden aber verworfen, nicht wegen mangelhaften Zeugnisses, sondern trotz des für jede andere Behauptung als genügend erachteten Zeugnisses, d. h. also wir legen das Zeugengewicht mystischer Thatsachen auf eine andere Wage, als das der alltäglichen Thatsachen; wir wenden ein doppeltes Verfahren an, was gegen alle juridischen Begriffe geht; wir verlangen mehr Zeugen für die ungewohnten, als für die gewohnten Thatsachen; mit anderen Worten: der Widerstand des Zweiflers liegt nicht im Verstand, sondern im Willen; er will nicht zugeben, dass seine Begriffe von Möglichkeit und Unmöglichkeit falsch seien.

Die Wissenschaft drängt also in ihrer natürlichen Entwicklung zu einem System als provisorischem Abschluss; das System aber seinerseits verführt dazu, die ihm unassimilierbaren Bestandteile, die sich in der Welt der Erscheinungen finden, *a priori* zu verwerfen. Die Gelehrten liebäugeln mit dem Erklärbaren; ihr bester Freund ist aber doch gerade das zur Zeit noch Unerklärliche: es

stellt zwar grössere Anforderungen an ihre Verstandesarbeit, sichert ihnen aber auch die grösseren Triumphe. Es wäre der Stillstand der Wissenschaften, wenn die Erfahrung keine scheinbar unlöslichen Probleme mehr bieten würde.

Der aus dem System fliessende Apriorismus ist also der Erbfehler der Wissenschaft, und er ist der Fehler ihrer Tugenden, weil wissenschaftliche Bildung dazu gehört, um das zum Apriorismus verleitende System zu denken. So oft noch die Wissenschaft aprioristisch gewesen ist — die Philosophie in ihren Behauptungen, die Naturwissenschaft in ihren Negationen — hat sie noch jedesmal einen Irrtum begangen und war früher oder später genötigt, ihren Ausspruch zurückzunehmen. Das läuft wie ein roter Faden durch die Geschichte der Wissenschaften.

Schon der Begründer der modernen Naturwissenschaft, Bacon von Verulam, sagt: „Es giebt auch einen Aberglauben beim Verneinen des Aberglaubens: wenn die Menschen es nämlich für das Beste halten, sich soweit wie möglich von ihrem früheren Aberglauben zu entfernen.“ Diese Neigung ist nur gering, wenn erst die Grundlinien des Systems gelegt werden, wird aber um so grösser, je geschlossener das System wird. Darum ist heute der Apriorismus viel stärker, als er im Mittelalter war.

Im Fortschritte des menschlichen Geistes ereignet es sich von Zeit zu Zeit, dass Thatsachen ans Licht gezogen werden, die der herrschenden Gedankenrichtung widersprechen, die in den vorhandenen Wissensweigen keinen Platz finden, weil sie ihrerseits den Grund zu einem neuen Wissenszweig legen. Solche neue Entdeckungen — das lehrt die Geschichte — sind nicht immer, ja nicht einmal in den meisten Fällen, von den wissenschaftlichen Autoritäten ausgegangen. Der Verlauf ist dann immer folgender, und heute eben wegen unseres ausgebildeteren Systems mehr als je: Anfänglich sträuben sich die Autoritäten, die Thatsache anzuerkennen; dann aber, wenn sie sich nicht mehr leugnen lässt, nehmen sie das Recht der Erklärung für sich allein in Anspruch, da nur dem Fachgelehrten das Urteil zustehe. Wenn nun aber die Thatsache ausserhalb der bisherigen Fächer fällt, ja ihrerseits ein neues Fach begründet, so sind für sie die Gelehrten der bisherigen Fächer

offenbar keine Autoritäten. Vermeinen sie es aber zu sein, so muss die Erklärung notwendigerweise schief ausfallen — wie z. B. bei der mechanischen Erklärung des Tischrückens —, und es wird sich dann immer ereignen, was bei der Entdeckung des Galvanismus geschah. Die Gelehrten legten daran den Massstab der damaligen Fachwissenschaften und verspotteten Galvani als den Tanzmeister der Frösche.

Nun geben allerdings die Gegner die Verwerflichkeit des Apriorismus zu, machen aber eine Ausnahme für die mystischen Erscheinungen. Es liegt dies daran, dass die Mystik niemals einer so grossen Anerkennung sich erfreute, als im Mittelalter, während bekanntlich die moderne Weltanschauung eben aus dem Kampf gegen die mittelalterlichen Vorstellungen herausgewachsen ist. Sie fürchtet daher, durch jede Konzession an den überwundenen Glauben sich selber preiszugeben und in den mittelalterlichen Aberglauben zurückzufallen. Aberglaube und Wissenschaft scheinen in einem polaren Verhältnisse zu einander zu stehen, demgemäss sie vor einander zurückweichen, wie die Nacht vor dem Tage und umgekehrt; sie scheinen sich zu verhalten, wie zwei Schalen einer Wage, wo das Steigen der einen genau dem Sinken der andern entspricht. Dies ist wenigstens heute die geläufige Meinung. Dass aber diese Meinung nicht ganz richtig ist, lässt sich aus Gründen der Logik, wie aus der Geschichte nachweisen; es giebt einen Aberglauben bezüglich der Thatsächlichkeit, und einen anderen bezüglich der Erklärungen; der eine kann vorhanden sein ohne den anderen, während in der heutigen Meinung beide oft verwechselt werden. Die mystischen Erscheinungen könnten sehr wohl wahr, und doch ihre mittelalterliche Erklärung ganz falsch sein; die Besessenheit könnte eine Thatsache sein, ohne dass sie doch notwendig vom Teufel ausgehen müsste. Es liegt in der That hauptsächlich am Mangel dieser Unterscheidung, dass unsere Gesellschaft in scheinbar unversöhnliche Parteien gespalten ist, indem die eine die Thatsachen der Mystik ebenso entschieden behauptet, als die andere sie leugnet. Die auf Seite der Mystik stehende Minorität wird nicht gerecht abgewogen, weil die Gegenpartei die mystischen Thatsachen von der mittelalterlichen Erklärung

derselben begrifflich nicht trennen kann. Wären sie in der That immer untrennbar, dann würde allerdings im Aberglauben immer das retardierende, in der Wissenschaft das treibende Moment des Fortschrittes liegen. Ist aber die Anerkennung der mystischen Thatsachen trennbar von der mittelalterlichen Erklärung, dann könnte es wohl sein, dass Wissenschaft und Aberglaube manchmal ihre Rollen vertauschen, dass dieser den Fortschritt fördert, jene ihn hemmt. Die Verhältnisse liegen heute in der That so, dass die Wissenschaft durch Revision der Akten des Mittelalters vom Aberglauben etwas lernen könnte, nämlich die unbefangene Anerkennung von Thatsachen; sie ist heute in der That in eine Art von Versteifung geraten, vermöge deren sie ein im höchsten Grade verwertbares Thatsachenmaterial völlig ungenutzt lässt; ein retardierendes Moment liegt also heute in der Wissenschaft; es kann daher nur vorteilhaft sein, wenn einmal die Partei der Minorität ergriffen und der Nachweis geführt wird, dass die Wissenschaft vom Aberglauben schon häufig gelernt hat und noch weiter lernen kann. Es ist dies um so nötiger und um so leichter, als ja der Begriff des Aberglaubens durchaus kein abgeschlossener, sondern beständig wechselnder ist; was in einem Jahrhundert als Aberglaube betrachtet wird, bildet häufig im darauffolgenden, befreit von den Schlacken irrtümlicher Erklärungen, einen Bestandteil des wissenschaftlichen Systems.

Es tritt eben die Wahrheit nie als das Resultat einer einzelnen Parteirichtung zu Tage, sondern als die Resultante beider. So lange der Streit währt, glaubt jede Partei kurzsichtigerweise die alleinberechtigte zu sein; ist er zu Ende, so erkennt man, dass Recht wie Unrecht auf beiden Seiten vorhanden waren. Im materiellen wie im geistigen Gebiete entspringt aus zwei divergierenden Kräften eine dritte diagonale Kraft. Es ist ein und dasselbe Gesetz, welches die Umlaufsbewegung unseres Planeten, als Resultante von Schwerkraft und Fliehkraft, regelt, und welches den geistigen Gegensätzen die diagonale Richtung aufnötigt. Im Reiche des Gedankens kann zwar durch Majoritätsbeschluss vorübergehend die Minorität ganz unterdrückt werden; aber in solchen Fällen wird früher oder später der Prozess wieder aufgenommen werden. Nur

in diesem Sinne ist es zu deuten, dass heute die Mystik — die man für ewige Zeiten begraben wähnte — wieder ihr Haupt erhebt. Die Aufklärung hat dieselbe bloss wegdekretiert, konnte sie aber nicht unterdrücken, weil sie eben auf Thatsachen fusst. Weil früher die Gegensätze nicht vermittelt wurden, sondern nur ein Machtspruch stattfand, müssen sie es heute werden: der Streit zwischen Aberglaube und Wissenschaft fordert nachträglich die gerechte Austragung; dies kann nur geschehen, indem ein diagonales Resultat im Parallelogramm der geistigen Kräfte erreicht wird; die Mystik wird nur bezüglich der mittelalterlichen Erklärung verworfen, in ihrer Thatsächlichkeit aber anerkannt werden. Die Befürchtung der Gegner, dass die Wissenschaft mystisch gemacht werden könnte, wird sich als grundlos erweisen; im Gegenteile wird die Mystik zur Wissenschaft erhoben werden und dann ein unverlierbarer Bestandteil unseres in ungeahnter Weise ausgedehnten Weltverständnisses sein.

Im Mittelalter haben die mystischen Erscheinungen eine religiöse Deutung gefunden, auf welche die Wissenschaft allerdings nicht mehr zurückkommen wird, und es gilt das sowohl von der weissen, wie der schwarzen Magie. Aber bei unbefangener Würdigung jener Zeitperiode lässt sich dem mittelalterlichen Aberglauben eine gesunde Geistesdisposition nicht absprechen, gerade jene, die der modernen Wissenschaft fehlt. Im Aberglauben liegt kein Abhaltungsgrund, eine Erscheinung nur wegen ihrer Unerklärlichkeit abzulehnen; das Vorurteil des Aberglaubens beginnt erst bei der Erklärung solcher Erscheinungen, das der Wissenschaft schon bezüglich ihrer Existenz. Wenn z. B. das Tischrücken im Mittelalter bekannt gewesen wäre, würde es als teuflisch bezeichnet worden sein, und das Gedankenlesen wird im *manuale exorcistarum* als Symptom der Hexerei angeführt, trotzdem es als weisse Magie auch bei den Heiligen eine Rolle spielte. Die Erklärung war falsch, die Thatsache richtig; die moderne Wissenschaft aber leugnet beide Thatsachen, ist also jedenfalls in dem grösseren Irrtum befangen. Um das Tischrücken, nachdem es sich nicht mehr leugnen liess, wenigstens im Sinne einer bereits bestehenden Fachwissenschaft zu erklären, hat man es auf minimale unwillkürliche Muskelbewegung zurückgeführt. Aber eben

darum, weil es darauf nicht beruht, hat sich aus dieser so unscheinbaren Erscheinung allmählich die Psychographie und direkte Schrift entwickelt; sie hat also den Grund zu einer ganz neuen Wissenschaft gelegt, und ganz vergeblich suchen verblendete Gegner dies nur als einen vorübergehenden Rückfall in den Aberglauben hinzustellen. Mit dem Gedankenlesen wird es nicht anders gehen. Um auch dieses in eine bereits bestehende Fachwissenschaft hineinzwängen zu können, behauptet die Wissenschaft, es finde nur bei körperlicher Berührung statt und beruhe dann ebenfalls auf minimalen Muskelbewegungen. Die Erfahrung beweist aber, dass eine solche Berührung gar nicht nötig ist. Ich habe das erst jüngst in Dutzenden von Experimenten konstatieren können. Wir stehen also hier wiederum vor einer Thatsache, die dem System gemäss nicht sein sollte, welche die Gelehrten eben darum gar nicht der Mühe wert finden, zu erproben, die aber, weil sie eben doch ist, den Ring des wissenschaftlichen Systems sprengen wird.

Für eine neue Thatsache, die sogar selbst einen neuen Wissenszweig hervortreiben wird, giebt es eben keinen Fachmann, der sie vom Standpunkt seines Systems leugnen dürfte. Das einzige Forum, vor welches eine neue Thatsache gehört, ist die Logik. Sie allein darf die Frage aufwerfen, ob die Thatsache möglich ist, oder nicht. Eine empirische Fachwissenschaft dagegen hat, schon weil sie entwicklungsfähig ist, kein Recht zum Apriorismus. Kein Fachmann vermag zu sagen, welche neue Erscheinung heute oder morgen innerhalb seines Faches beobachtet werden mag. Über Möglichkeit oder Unmöglichkeit könnte die Naturwissenschaft nur dann urteilen, wenn ihr alle Naturgesetze bereits bekannt wären, was wahrlich nicht der Fall ist. Eine Naturwissenschaft, die sich ein Recht zum Apriorismus zuspricht, sollte wenigstens so logisch sein, ihre Entwicklungsfähigkeit zu leugnen, da nur eine vollständig abgeschlossene, entwicklungsunfähige Wissenschaft ein Recht zum Apriorismus besitzen würde. Unsere moderne Wissenschaft dagegen behauptet gleichzeitig sowohl ihre Entwicklungsfähigkeit, als auch ihr Recht, *a priori* zu negieren, — und das ist offenbar unlogisch.

Es gäbe überhaupt keinen Fortschritt in der Wissenschaft,

wenn nicht aus der unerschöpflichen Naturquelle immer neue Erscheinungen zur Beobachtung gelangten, die vom Standpunkt der jeweiligen Systeme als unmöglich erscheinen. Diese relative Unmöglichkeit vom Standpunkt des Systems, diese subjektive Undenkbarkeit für die jeweilige Generation, darf aber nicht mit absoluter Unmöglichkeit verwechselt werden. Absolut unmöglich sind nur Dinge, deren Begriff einen logischen Widerspruch enthält. Würde jemand behaupten, ein hölzernes Eisen oder einen Kreis mit ungleichen Radien gesehen zu haben, so müsste man *a priori* einen Beobachtungsfehler annehmen; denn logische Widersprüche können allerdings in der Natur nicht real gegeben sein. Dagegen kann keine wissenschaftliche Autorität *a priori* behaupten, dass die Sonne niemals im Westen aufgehen wird; denn mag die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Vorgangs noch so gross sein, so ist er doch mit keinem logischen Widerspruch behaftet, möglich ist er also immerhin.

Arago sagt: „Wer mit Ausnahme der rein mathematischen Wissenschaften das Wort unmöglich ausspricht, ermangelt aller Vorsicht und Klarheit.“ Und Laplace sagt: „Wir sind noch so weit entfernt von der Kenntnis aller Naturkräfte, dass es sehr wenig philosophisch sein würde, die Existenz von Erscheinungen einzig und allein deswegen zu verneinen, weil sie nach dem jetzigen Zustand unseres Wissens unerklärlich aussehen.“ Wenn die Wissenschaft von diesem Grundsatz abweicht, durch aprioristische Vorurteile sich verblenden lässt, wenn sie das nur in der Logik und Mathematik gültige Apriori ausdehnt auf sonstige Erscheinungen, so wird sie unvermeidlich auf Irrwege geraten, und gerade Laplace und Arago sind dafür zum warnenden Beispiel geworden.

Dass also ein Eisen nicht hölzern sein kann, das besagt das Apriori in unserer Vernunft; dass aber nur solche Erscheinungen wirklich sein können, die uns Anfängern in der Naturerkenntnis möglich erscheinen, dies ist lediglich ein After-Apriori im Gehirn solcher Menschen, die ihren subjektiven Horizont mit den objektiven Naturgrenzen verwechseln. Der Missbrauch, der gerade heute den mystischen Erscheinungen gegenüber mit dem Wort „unmöglich“ getrieben wird, beweist, wie sehr unserer

Naturwissenschaft diese Besonnenheit fehlt, und dass sie ihren historisch nachweisbaren Erbfehler noch immer nicht abgelegt hat. Jede neue Wahrheit hat von jeher sich gezwungen gesehen, ihren ersten Kampf zunächst mit den Autoritäten der Wissenschaft auszufechten; das war sogar dann der Fall, wenn neue Entdeckungen von solchen Autoritäten selbst ausgingen, und um so heftiger war jeweilig der Widerstand, je wichtiger die Entdeckung war, je umwälzender sie schliesslich wurde. Mit anderen Worten: die Gelehrten sind weit mehr in die Systeme verliebt, als in die Wahrheit.

Der aus dem Systeme fliessende Apriorismus ist es also, der als Erbfehler der Wissenschaft bezeichnet werden kann. Er ist ein Fehler, aber der Fehler ihrer Tugenden, d. h. eben nur auf der Grundlage dieser Tugenden möglich. Um aprioristisch sein zu können, muss man ein System haben, was nur bei hoher wissenschaftlicher Bildung möglich ist. Unsere Akademiker sind also aprioristisch, nicht obwohl sie sehr gebildet sind, sondern eben weil sie es sind. Der Aberglaube dagegen hat diesen Erbfehler nicht, weil er eben auch die Tugenden der Wissenschaft nicht besitzt. Er hat kein wissenschaftliches System, daher kann er auch nicht aprioristisch sein, sondern neigt zu dem entgegengesetzten Fehler kritiklosen Glaubens.

Ich werde also nunmehr, das Einleitungskapitel der „Philosophie der Mystik“ — worin ich deduktiv zu Werke ging — ergänzend, hier den induktiven Nachweis führen, dass die Wissenschaft, so oft sie noch neue Thatsachen aprioristisch verwarf, einen Fehler beging, den sie bald darauf selber anerkennen musste. Nur auf diesem Wege kann ich hoffen, das Vorurteil abzuschwächen, das diesem Buche ohne Zweifel entgegen gebracht wird, und welches genau dasselbe Vorurteil ist, welches von jeher jeder neuen Thatsache entgegen gebracht wurde:

Die Alten nannten die Meteoriten die „Pfeile des Jupiter“. Damit war deren kosmischer Ursprung bezeichnet, an welchen zu glauben den Alten nicht schwer fiel, eben weil ihre Astronomie noch nicht systematisch abgeschlossen war. Berühmt ist die Nachricht von dem Meteoritenfall bei Aigospotamos 476 v. Chr. Der Philosoph Anaxagoras soll denselben sogar vorher-

gesagt haben, und zu Plinius' Zeiten war noch ein Stein davon vorhanden, geschwärzt von Feuer und so gross, dass kaum ein Wagen ihn fortbringen konnte.*) Das *„lapidibus pluisse"* ist den Alten überhaupt ein geläufiger Ausdruck. Ja es giebt kaum eine Nation von Wilden, die nicht an Steine geglaubt hätte, die „vom Himmel fallen". Den Reisenden Pallas setzten die Tartaren 1771 von einem solchen Stein in Kenntnis, der auf dem kahlen Schieferberge von Njerim bei Krasnojarsk lag und als heilig verehrt wurde. In Wien wurden die Stücke von 22 Meteorfällen aus dem vergangenen Jahrhundert aufbewahrt, darunter das Hradschiner Meteoreisen von 39 kg, das am 26. Mai 1751 im Agramer Komitat tief in ein Ackerfeld einschlug. Über dasselbe liegen noch die beim bischöflichen Konsistorium eidlich abgegebenen Zeugenaussagen vor, da die Wiener Gelehrten es damals für eine unverzeihliche Schwachheit hielten, an solche Märchen zu glauben**).

Es hatte eben damals die schon hochentwickelte Astronomie ihren provisorischen, aber für definitiv gehaltenen Abschluss gefunden, und darin war kein Platz für Meteoriten. Als daher die Munizipalität von Juliac und Barbaton über den Steinregen vom 29. Juli 1790 nach Paris berichtete, bedauerte der berühmte Physiker Bertholon das unvernünftige Publikum, das solchem Volksgeschrei Glauben beimesse; die Sache sei physikalisch unmöglich. Ein Genie wie Lavoisier sprach den Verdacht aus, die erhitzt gefundenen Steine wären künstlich erwärmt worden, und sogar ein eigentlicher Fachmann, der Astronom Laplace, verlachte den Glauben an Meteoriten. Ein anderer Astronom, Arago, hatte für den Bericht des Augenzeugen Pictet über einen weiteren Meteorfall nur die Worte; *Nous en savons assez de fables pareilles*! Man kam in Paris erst dann zur Einsicht, als 1803 bei l'Aigle in der Normandie aus einer rauchenden Wolke unter Getöse Steine im Gewicht bis zu 18 Pfund auf ein Gebiet von einer Meile im Umfang fünf Minuten lang niederprasselten. Zwar lachte man anfänglich in Paris auch über diesen Bericht,

*) Plinius: *Hist. nat.* II. 58.
**) Fraas: Vor der Sündflut. 20.

und die aufgeklärten Zeitungen machten sich über den abergläubischen Gemeindevorsteher lustig, der das Ministerium mit solchen Fabeln belästige; zwei Monate später aber sandte die Regierung den Akademiker Biot ab, der sich von der Wahrheit überzeugte. Aber noch 1819, als Chladni für die Existenz der Meteoriten eintrat*), warfen ihm die Gelehrten nicht nur Thorheit vor, sondern griffen ihn auch noch moralisch an. So gross war noch der Unglaube, dass — wie Chladni sagt — die meisten in den öffentlichen Sammlungen aufbewahrten Meteoriten weggeworfen wurden, weil man befürchtete, sich lächerlich zu machen und für abergläubisch gehalten zu werden, wenn man auch nur die Möglichkeit der Sache zugäbe.

Professor Zöllner sagt über den psychologischen Ursprung dieser Furcht vor Lächerlichkeit: „In der That entspringt dieselbe aus der Besorgnis, es möchte die Vorstellung, welche sich das Publikum, gleichgültig mit welchem Rechte, von unserer Verstandesschärfe und den sonstigen intellektuellen Vorzügen unseres lieben Ichs gebildet hat, zerstört werden.“ Und im allgemeinen sagt er, dass „zu allen Zeiten selbst bei den bedeutendsten Vertretern der Wissenschaft eine bis zur pathologischen Erregung gesteigerte Furcht vor Anerkennung neuer Thatsachen obgewaltet hat.“**)

Der Verstand hat eben seine geistigen Gewohnheiten so gut, als der Körper seine physischen, und die wissenschaftlichen Systeme sind nur der begriffliche Ausdruck für diese geistigen Gewohnheiten. Die Grenzen des Systems hält man für die Grenzen der Natur, den subjektiven Horizont für die Grenze der Welt. Damit wird aber praktisch der Wissenschaft ihre Entwicklungsfähigkeit abgesprochen, die doch in der Theorie zugegeben wird; denn durch Erfahrungen, wodurch die bestehenden Ansichten nur bestätigt werden, gewinnt die Wissenschaft zwar an Umfang, aber nicht an Tiefe. Wenn also die Vertreter der Wissenschaft fortfahren würden, alles zu leugnen, was in ihren Systemen nicht vorgesehen ist, dann würde die Wissenschaft erstarren, statt lebendig

---

*) Chladni: Über Feuermeteore und die mit denselben herabgefallenen Massen. Wien 1819.

**) Zöllner: Wissenschaftliche Abhandlungen. III. 5. 8.

zu bleiben, und wie die Theologie eben wegen ihrer Starrheit ihren Anhang mehr und mehr verliert, so würden auch noch andere Fakultäten dieses Schicksal erfahren. In der Medizin z. B. ist diese Gefahr schon eine akute geworden, von Philologie und Juristerei gar nicht zu reden.

Die Einführung der von Jenner vorgeschlagenen Kuhpockenimpfung wurde von der Akademie in Paris verhindert; Jenner selbst aber war darauf durch die Äusserungen eines jungen Mädchens geleitet worden, und lange vor ihm herrschte in Mecklenburg der Volksglaube, dass Kuhpocken vor Menschenpocken schützen.*)

Die Entdeckung des Blutumlaufs soll schon 1594 von Andreas Cisalpinus gemacht und in einer seiner Schriften erwähnt worden sein. Der Kommentator desselben, Joh. Leocinus, sagt, dass Fra Paolo die Blutzirkulation entdeckt, aber aus Furcht vor der Inquisition verschwiegen habe. Nur dem Aquapendente teilte er seine Schrift darüber mit, der sie in die Bibliothek von San Marco brachte und sie Harvey gab.**) Als nun dieser selbst damit hervortrat, hatte er zwar nicht mehr die Inquisition, wohl aber die Gelehrten zu fürchten. Er hatte sie sämtlich dreissig Jahre lang zu Gegnern, mit Ausnahme des später bekehrten Zacharias Sylvius. Sein ganzes Leben wurde ihm verbittert und seine Praxis geschädigt, indem man ihn in den Ruf eines Narren brachte.***) Als Fulton, der die Dampfkraft für die Schiffahrt verwerten wollte, den ersten Napoleon auf dem Camp de Boulogne mit seiner Erfindung bekannt machte, befahl dieser der Akademie, die Sache zu untersuchen. Diese bewies aber mathematisch, dass sogar auf Schienen Dampfwägen nur laufen könnten, wenn Räder und Schienen gezahnt wären; sie nannte Fulton einen Visionär, und zu spät bereute Napoleon, dass er der Akademie gefolgt, statt seinem natürlichen Ver-

*) Hellenbach: Vorurteile der Menschheit. III. 391.

**) Pigeaire: *Electricité animale.* 73. — Whewell: Geschichte der induktiven Wissenschaften. III. 457.

***) Webster: Untersuchung der vermeinten Hexerei. 7. — Heeser: Geschichte der Medizin. II. 263.

stande. Es ist sehr lehrreich, damit den Ausspruch eines Mannes zu vergleichen, der, weil er eben nicht bloss Naturforscher, sondern auch philosophischer Denker war, schon fünfhundert Jahre früher an solche Beförderungsmittel dachte. Der Franziskanermönch Roger Bacon (1214—1294) sagt nämlich: „Es ist möglich, Maschinen zu konstruieren, durch welche die grössten Flussschiffe, von einem Menschen gelenkt, mit grösserer Schnelligkeit dahinfahren, als wenn sie ganz voll Ruderer wären. Und ebenso ist es möglich, Wagen zu konstruieren, die ohne Pferde mit unglaublicher Schnelligkeit sich bewegen, den Sichelwägen vergleichbar, mit welchen das Altertum gekämpft haben soll. Ja auch Flugmaschinen können erfunden werden, vermöge deren ein Mensch mit künstlichen Flügeln die Luft zu durchschneiden vermöchte, nach Art eines fliegenden Vogels." *).

Als der Geolog Boué 1823 im Schlamm des Rheines in einer Tiefe von 80 Fuss ein menschliches Skelett fand, wurde dasselbe dem berühmtesten Fachmann, Cuvier, zugesendet, der aber die Thatsache für unglaublich hielt und das Fossil beiseite warf, so dass es verloren ging.

Der Gebrauch der China wurde verworfen. Die Abhandlung von Preyssonell über die Tierheit der Polypen wurde 1735 durch Réaumur unterdrückt. Als der Vorschlag gemacht wurde, London mit Gas zu erleuchten, wurde derselbe von dem berühmten Sir Humphrey Davy verlacht, und Walter Scott druckte einen Protest gegen dieses gefährliche Wagnis. Als Arago über den elektrischen Telegraphen die Diskussion in der Akademie eröffnen wollte, wurde er von seinen Kollegen verspottet. Als Stephenson vorschlug, zwischen Manchester und Liverpool Lokomotiven zu benützen, wurde ihm genau bewiesen, dass es unmöglich sei, zwölf englische Meilen in der Stunde zurückzulegen. Die „*Edinburgh Review*" forderte das Publikum auf, Thomas Gray in die Zwangsjacke zu stecken, der die Durchführbarkeit der Eisenbahnen behauptet hatte. Youngs Abhandlungen über die Undulationstheorie des Lichtes gelten heute für musterhaft; aber

---

*) Roger Bacon: *De mirabili potestate artis et naturae.*



seinerzeit wurden sie als Absurditäten verlacht, und die eben genannte Review vom Jahre 1805 sagt davon: „Noch eine Abhandlung, die mehr Phantasie und Schnitzer, mehr unbegründete Hypothesen, mehr unwillkürliche Erdichtungen, alle auf demselben Felde, enthält und aus dem fruchtbaren und doch früchtelosen Gehirn desselben ewigen Dr. Young entstammt etc.“; und im Jahre darauf: „Sie lehrt keine Wahrheit, versöhnt keinen Widerspruch, ordnet keine unregelmässigen Thatsachen, schlägt keine neuen Experimente vor und führt zu keiner neuen Forschung.“

Als Benjamin Franklin durch einen Kinderdrachen den Blitz ableiten wollte, nahm er einen Knaben mit, auf welchen sich der Verdacht dieser Spielerei ablenken sollte. Er kannte eben die Gelehrten seiner Zeit, und in der That wurde in der Londoner Akademie 1752 sein Vortrag über den Blitzableiter mit allgemeinem Gelächter begrüsst und in die gedruckten Verhandlungen derselben gar nicht aufgenommen.

Heute weiss jeder unterrichtete Arzt, dass Operationen während des magnetischen Schlafes schmerzlos vorgenommen werden können; seinerzeit erklärten es Autoritäten für Betrug, wie überhaupt den ganzen Magnetismus. Die Berliner Akademie war 1775 der Ansicht, dass der tierische Magnetismus erst Glauben verdiene, wenn erwiesen würde, dass Eisen von magnetisiertem Papier, Brot oder Wolle angezogen werde. Um auch neuere Entdeckungen zu erwähnen, so wurde Tissot, der zuerst den Staar als eine Trübung der Linse, also für operationsfähig erklärte, von der Akademie in Paris mit „unerhörter Grobheit“ behandelt, wie Professor Rothmund in seinen (ungedruckten) Vorlesungen über Augenheilkunde sagt. Als der Schullehrer Friedrich Reis aus Gelnhausen 1861 ein durch galvanische Ströme erregbares Telephon konstruiert hatte, führte er es in der physikalischen Gesellschaft zu Frankfurt vor. Aber ein anwesender Professor der Physik und späterer Präsident einer „Internationalen Elektrizitäts-Ausstellung“ bezeichnete 1862 diese Erfindung als eine bedeutungslose Spielerei.

Nicht anders war es in früheren Jahrhunderten. Das System des Kopernikus wurde sogar von Cartesius bestritten. Galilei wollte den Professoren von Florenz die von ihm entdeckten Jupiter

monde zeigen; aber jene weigerten sich, auch nur durch das Teleskop zu sehen, weil die Unmöglichkeit solcher Monde ganz klar sei. Ebenso klar ist es, dass Feuer und Wasser sich nicht vertragen; darum verwarf die Pariser Akademie im Anfang des vergangenen Jahrhunderts das Leuchten des Meeres.

Die Erscheinungen an der Wünschelrute waren schon seit ältesten Zeiten bekannt, werden aber heute von den Gelehrten verlacht, trotzdem die wenigen, welche sich Mühe gaben, die Sache zu untersuchen, diese Erscheinungen bestätigt haben: Fontana, Fortis, Spallanzani, Thouvenel, Amoretti, Zeidler und — als der einzige Akademiker — Ritter. Erst kürzlich (Januar 1886) bestätigte die Oberin des Klosters Altomünster in Bayern aus freiem Antrieb und zu wiederholten Malen in der „Allgemeinen Zeitung", dass der Quellenfinder Beraz — Enkel jenes Professors Ritter — das seit tausend Jahren an Wassermangel leidende Kloster ausgiebig mit Wasser versorgte. Derselbe bezeichnete drei Stellen, unter welchen in einer Tiefe von 20—30 m Quellen von verschiedener Stärke in der Richtung von OSO nach WNW fliessen sollten. An der als die günstigste bezeichneten Stelle wurde nachgegraben, und man fand in der angegebenen Tiefe eine Quelle von angegebener Mächtigkeit und in der angegebenen Richtung fliessend. Ich selbst habe einen Augenzeugen gesprochen, welcher bestätigt, dass Beraz bei einem Gutsbesitzer eine Quelle auf 80 Fuss Tiefe bezeichnete, die bei Nachgrabung bis auf 86 Fuss gefunden wurde.

Da nun diese Leugnung neuer und unerklärlicher Thatsachen in der Geschichte der Wissenschaften so konstant vorkommt, genügt es zur Erklärung keineswegs zu sagen, dass eben auch wissenschaftliche Autoritäten irren können und vielleicht nur mit Unrecht als Autoritäten gelten. Das widerlegt sich schon durch die angeführten Beispiele; denn Arago und Laplace waren grosse Astronomen, Cuvier ist als Paläontologe noch heute vielleicht unübertroffen, und zahlreiche Gelehrte, die in den Erbfehler der Wissenschaft verfielen, haben doch in anderer Richtung sehr Bedeutendes geleistet. Die Erklärungsursache muss also tiefer liegen, es muss jener Erbfehler mit dem Begriffe der Wissenschaft

selbst verwachsen sein, so dass ihm vielleicht gerade die Autoritäten am meisten ausgesetzt sind.

Diese Ursache lässt sich am besten finden, wenn wir nach einem allen den erwähnten Fällen gemeinschaftlichen Merkmal suchen. Ein solches ist in der That vorhanden: Es ist der Apriorismus auf der Grundlage von Denkgewohnheit, die im System ihren begrifflichen Ausdruck besitzt. Was bislang noch nicht erfahren wurde, hält man für überhaupt nicht erfahrbar. An jede neue Erfahrung wird der Massstab des provisorischen Systems gelegt; jede neue Idee wird nur auf ihre Übereinstimmung mit diesem System geprüft. Als möglich wird nur anerkannt, was an diesem Massstab gemessen als möglich erscheint. Und so oft die Wissenschaft diese subjektive Undenkbarkeit mit absoluter Unmöglichkeit verwechselte, ist sie zu einem Irrtum verleitet worden. Immer machte sich in den erwähnten und vielen anderen Fällen der Wahn geltend, die Natur besitze keine anderen Möglichkeiten, als der Verstand ihrer Ausleger; immer wieder die Vermutung, dass bei einer bestimmten Summe des Wissens die Wissenschaft abgeschlossen sei; immer wieder der Versuch, eine bestimmte Grenze des Wissens zu dekretieren. Für den philosophischen Apriorismus weiland Herrn Hegels hat die heutige Naturwissenschaft nur Spott und Hohn; aber auch die naturwissenschaftliche Weltanschauung hat von jeher umsomehr zum Apriorismus geneigt, je ausgebildeter das System wurde,

Die Geschichte der Wissenschaften lehrt also, dass apriorische Theorieen oder apriorische Gründe nie darüber entscheiden können, ob etwas möglich sei, oder nicht, mögen sie auch getragen sein von den höchsten Autoritäten der Wissenschaft. Ein apriorisches Wort geziemt allein der Logik; hat aber diese nichts einzuwenden, so entscheidet über Möglichkeit ganz allein die Erfahrung. Die erwähnten Irrtümer wären alle nicht begangen worden, wenn die Gelehrten immer nur gefragt hätten, ob diese Dinge sind, statt ob sie möglich sind. In allen den erwähnten Fällen hat also ein falscher Gebrauch von der menschlichen Vernunft stattgefunden, die wohl befähigt ist, Thatsachen zu beobachten und zu erklären, aber den Umfang der Möglichkeiten nicht bestimmen kann, daher denn in der That

die Natur uns immer wieder mit Thatsachen überrascht hat, die vorher und oft noch lange nach der Entdeckung für unmöglich galten. Wir kennen nicht den Reichtum der Natur, sondern nur die Armut unseres Geistes, und doch erkühnen wir uns beständig, den Massstab dieser Armut an jenen Reichtum legen zu wollen. Aber freilich, so oft das noch geschah, wurden wir bald darauf in unserer Wertschätzung verkleinert und die der Natur immer mehr erhöht.

Es giebt aber noch eine andere Quelle des Widerstandes der Autoritäten gegen neue Thatsachen, und zwar gerade bei den mystischen Erscheinungen. Die Aufklärungsperiode hat so gründlich dafür gesorgt, diese Erscheinungen für unmöglich zu erklären, dass heute keine einzige Fakultät mehr, mit Ausnahme der theologischen, sich mit diesen Dingen beschäftigt, wiewohl alle Wissenszweige — Physik, Chemie, Physiologie, Psychologie, Kulturgeschichte, Philologie, Philosophie — aus dem Studium der Mystik den allergrössten Vorteil ziehen könnten. Der Mystik gegenüber geht daher der Apriorismus bis zur Weigerung, sich diese Erscheinungen wenigstens einmal anzuschauen oder wenigstens irgend ein Buch darüber zu lesen. In Bezug auf Mystik herrscht auf unseren Universitäten eine Unwissenheit, die unverzeihlich wäre, wenn sie nicht mit dem ganz ernst gemeinten Glauben gepaart wäre, dass es viel wichtigere Gegenstände des Forschens, dagegen eine objektive Mystik überhaupt nicht gäbe, sondern nur den pathologischen Glauben an eine solche. Diese Unwissenheit, die also keineswegs als Schande angesehen wird, sondern vielmehr als Beweis hoher Aufklärung, stärkt den Widerstand gegen die Mystik noch weit mehr, als es wissenschaftliche Bedenken thun, die sich erst nach der Untersuchung einstellen könnten. Davon mich zu überzeugen hatte ich erst kürzlich Gelegenheit, und zwar in Bezug auf die Wünschelrute. Der oben erwähnte Professor Ritter schrieb nämlich ein Buch über „Siderismus", worin er über seine im Auftrag der bayrischen Regierung vorgenommenen Untersuchungen über Quellenfinden und Metallfühlen berichtete. Als ich dieses Buch 1882 der Münchner Staatsbibliothek entnahm, fand ich es zwar gebunden, aber unbeschnitten. Es

enthielt aber die eigenhändige von 1808 datierte Widmung des Verfassers — welcher Mitglied der Akademie in München war — an die Bibliothek, war somit etwa 75 Jahre lang unbenützt geblieben, und ich war der erste Leser. So wird denn wohl in sehr vielen Fällen der angeblich wissenschaftliche Zweifel nur auf Unwissenheit beruhen. Insoferne, als — wie Zeidler zuerst gezeigt hat*) — die an der Wünschelrute bemerklichen Erscheinungen nicht in ihr selbst liegen, sondern von dem sie Haltenden ausgehen und in Bewegungsphänomene an ihr sich umsetzen, gehört sie allerdings zum Aberglauben, daher denn der Quellenfinder Beraz einer Rute gar nicht bedarf, sondern lediglich an die Empfindungen seines eigenen Organismus sich hält. Aber eine abergläubische Schale sollte eben nicht hindern, dass der Wahrheitskern von der Wissenschaft gefunden und anerkannt wird.

Wenn sogar Wahrheiten, die in den Rahmen bereits bestehender Fächer einzureihen sind, bei ihrer Entdeckung nicht gleich Anerkennung finden, so begreift sich der noch grössere Widerstand, welchen Wahrheiten finden, auf Grund deren Entdeckung ein ganz neuer Wissenszweig sich vom Hauptstamm abzweigt. Als Mesmer seine Schrift über die Entdeckung des tierischen Magnetismus an die Akademieen versandte, erhielt er nur von jener in Berlin Antwort, und zwar auch von dort eine ablehnende. Die Pariser Akademie verwarf die Theorie Mesmers, obgleich sie die Thatsachen zugab. Der Somnambulismus gar wurde gar keiner Beachtung gewürdigt und vorweg als Täuschung und Betrug verworfen. Als 1826 von dieser Akademie eine Kommission von elf Ärzten niedergesetzt wurde, die fünf Jahre auf die Untersuchung verwendete, musste das Gutachten abgegeben werden, dass alle dem Somnambulismus zugeschriebenen Erscheinungen Thatsachen seien; dieser Kommissionsbericht wurde aber von der Akademie einfach unterdrückt. Da trotzdem immer neue Thatsachen gemeldet wurden, brachte der Arzt Double den radikalen Vorschlag ein: „*Je propose, qu'à l'avenir il ne soit plus répondu aux demandes de cette nature et que l'académie s'abstienne.*“**)

*) Zeidler: Pantomysterium. Halle 1700.

**) *Bulletin de l'académie.* VI. 22—25.

Damit war dem unbequemen Eindringling die Thüre gewiesen. Es konnte gleichwohl nicht verhindert werden, dass gegenwärtig den französischen Gelehrten Metallotherapie und Hypnotismus geläufige Worte sind, ja dass Professor Charcot kürzlich in der Salpetrière Versuche anstellt, die, nebenbei gesagt, schon vor Jahrzehnten durch Berzelius und Reichenbach mit Sensitiven angestellt — und verlacht wurden.

In allen diesen Fällen ist immer wieder der gleiche Fehler begangen worden: Apriorismus. Das System, welches, als eine blosse Abstraktion aus der Erfahrung, jederzeit weiterer Erfahrung offen sein sollte, wurde als starres Schema betrachtet, und wurde so zur Zwangsjacke des menschlichen Geistes.

Es wäre nun allerdings ungerecht, von einem Akademiker als solchem Unfehlbarkeit zu beanspruchen. Aber es ist denn doch sehr betrübend aus der Geschichte der Wissenschaften zu sehen, dass ganze Körperschaften, aus den berühmtesten Gelehrten zusammengesetzt, immer wieder sich irren, und zwar vermöge einer Verstandesoperation sich irren, die in den Lehrbüchern der Logik als fehlerhaft bezeichnet ist und Apriorismus heisst. Als in Toulouse der mit einem Justizmord endende Prozess Calas durch die Bemühungen Voltaires zur abermaligen Aburteilung kam und zur Freisprechung des bereits gefolterten und geräderten Calas führte, stellte der Herzog von A .... an einen Einwohner von Toulouse die Frage, wie denn ein so grausamer Irrtum des Tribunals möglich gewesen, und mit Recht liess er die Antwort, dass ja selbst das beste Pferd einmal stolpern könnte, nicht gelten: „Gut — erwiderte er —, aber ein ganzer Marstall!"*)

Es handelt sich zudem bei den Akademieen nicht um intellektuelle Irrtümer in der Erklärung der Thatsachen, sondern vielmehr um einen Widerstand des Willens gegen die Anerkennung von Thatsachen, die nur darum verworfen werden, weil ihre Erklärbarkeit nicht sofort sich einstellen will. Obwohl die Geschichte der Wissenschaften in so deutlicher Weise die Gefahren des Vorurteils ins Licht stellt; obwohl sie lehrt, dass

*) Maistre: Abendstunden in St. Peterburg. I. 42.



der Apriorismus seine Dekrete noch jedesmal zurücknehmen musste, ist man doch in der Anwendung aprioristischer Urteile in unseren Tagen nicht vorsichtiger geworden. Um nur ein Beispiel anzuführen, so hat Professor Jäger in seiner „Neuralanalyse“ ziffermässig und experimentell die ausserordentliche Wirksamkeit homöopathischer Verdünnungen nachgewiesen, und doch werden der Homöopathie noch immer die Lehrstühle an den Universitäten verweigert und die Menschheit wird noch immer allopathisch geheilt, oder vielmehr nicht geheilt.

Die Geschichte der Wissenschaften lehrt also, dass Gelehrte allerdings sehr geeignet sind, die einmal anerkannten Thatsachen zu untersuchen und zu erklären, dass sie aber eben wegen ihrer Gelehrsamkeit, die zur Systembildung führt, sogar weniger, als Laien, geeignet sind, die Existenz neuer Thatsachen unbefangen anzuerkennen. Der Laie, der die Tugenden des Gelehrten nicht hat, hat auch nicht die Fehler dieser Tugenden, und wissenschaftliche Vorurteile besitzt er oft schon darum nicht, weil ihm die Wissenschaft selbst mangelt.

Aber die Wissenschaft zieht wenig Vorteil aus dieser unbefangenen Anerkennung neuer Thatsachen von Seite der Laien, weil eine Thatsache erst dann zum gesicherten Besitz wird, wenn sie erklärt und ins System eingereiht ist. Auf diese Weise kommt es, dass gewöhnlich nicht jene Generation, von der eine Entdeckung ausgeht, den Nutzen davon zieht, sondern häufig erst die folgende, nachdem der Widerstand des wissenschaftlichen Vorurteils allmählich gebrochen worden. So werden z. B. ohne Zweifel erst unsere Kinder den Nutzen aus der Entdeckung Mesmers ziehen, die schon hundert Jahre alt, aber immer noch nicht anerkannt ist. In solchen Fällen hartnäckiger Negation zeigt sich also die Wissenschaft geradezu als eine Feindin der Wahrheit, deren grösste Beschützerin sie doch sein sollte, und wenn sie ihren Erbfehler nicht ablegen sollte, wird das Publikum mehr und mehr geneigt sein, so oft der gelehrte Widerstand sich zeigt, daraus erst recht zu schliessen, dass es sich wieder um eine verkannte Wahrheit handle.

Es ist ein Missbrauch der Vernunft, wenn sie *a priori* darüber

entscheiden will, dass künftige Erfahrungen nur innerhalb der Grenzen des Systems stattfinden können, dass also das dem System Widersprechende nicht möglich sei; denn wie Kant sagt: „Es ist sehr etwas Ungereimtes von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr dabei doch vorzuschreiben, nach welcher Seite diese Aufklärung ausfallen soll.“ Es ist durchaus kein Merkmal der Wahrheit, dass sie notwendig ins System passen muss; im Gegenteil haben gerade die wichtigsten Entdeckungen unsere Theorieen nicht bestätigt, sondern dieselben umgewandelt. Darum sollte unser Blick stets offen sein gerade für solche Erscheinungen, die der Theorie gemäss nicht sein sollten, d. h. die vorteilhafteste Geistesdisposition ist gerade die dem Apriorismus entgegengesetzte.

Es ist leider nicht zu leugnen, dass durch die moderne Naturforschung ein demokratischer Zug in die Wissenschaft gekommen ist, dessen sich der Begründer der exakten Wissenschaften, Bacon von Verulam, auch sehr wohl bewusst war. Er sagt selbst: „Meine Weise, die Wissenschaft aufzusuchen, ist so beschaffen, dass der Schärfe und Stärke des Geistes nicht viel übrig gelassen wird; vielmehr stellt sie die Geister und Anlagen einander gleich.“*) Dies hat ohne Zweifel sehr grosse Vorteile in Bezug auf die quantitative Ansammlung des Wissensstoffes; aber es hat auch zur Folge gehabt, dass innerhalb der Wissenschaft ein Differenzierungsprozess zwischen Denkern und Forschern stattgefunden hat, welche Bezeichnungen aufgehört haben, identisch zu sein. In der Naturforschung herrscht ein ameisenartiges, selbstgenügsames Treiben, dem es mehr um das Aggregat, als um die Ordnung und philosophische Verwertung der Thatsachen zu thun ist; den meisten Naturforschern fehlt es an leitenden Ideen, wenn sie nicht etwa als Kärrner von einem Könige in Dienst genommen sind, wie es z. B. heute der Fall ist, nachdem Darwin die zündende Idee der Entwicklungstheorie aufgefrischt hat. Dass aber nicht bloss in einzelnen Zweigen der Naturwissenschaft erst durch die Befruchtung durch eine leitende Idee das

---

*) Bacon: *Nov. Org.* I. Art. 61.

Thatsachenmaterial unser wirklicher geistiger Besitz wird, sondern auch die Naturwissenschaft als Ganzes nur eine Vorarbeit ist für eine philosophische Erklärung der Welt — dies will man nicht anerkennen, ja es ist eine ziemlich verbreitete Ansicht, dass die Periode der Philosophie abgelaufen und die Naturwissenschaft auf ihren Thron gesetzt sei. Die Arbeitsteilung in der menschlichen Geistesarbeit, den Differenzierungsprozess in der Wissenschaft, hält man für einen Ablösungsprozess.

Die Naturforschung arbeitet unbewusst *pour le roi de Prusse*, der sich aber nicht in ihren eigenen Reihen finden wird. Sie hält ihre Detailarbeit selbstgenügsam für Selbstzweck, wie etwa ein Rädchenfabrikant in einer Uhrenfabrik, dem der Uhrmacher allmählich aus dem Bewusstsein schwindet, welcher die Einzelleistungen vieler Arbeiter zu einem systematischen Mechanismus verbindet.

Bei dieser bloss extensiven Erweiterung unseres Wissens unter apriorischer Ablehnung neuer Thatsachen, muss schliesslich Stoffmangel eintreten, der zu immer bedeutungsloseren Spezialuntersuchungen greifen lässt, während gleichzeitig die wichtigsten Probleme als nicht existierend betrachtet werden und unerforscht bleiben. In der Philologie und Juristerei ist diese Verknöcherung längst eingetreten, und zwar obwohl neue Erfahrungsthatsachen beiden Wissenszweigen neue Blutzufuhr liefern könnten. Jüngst war in den Zeitungen zu lesen, dass die Professur für deutsches Recht an einer unserer Hochschulen erworben wurde auf Grund einer Abhandlung über das Recht des Überhanges und Überfalles von Obst etc. in das Gebiet des Nachbars. Warum sollte da nicht eine Habilitation in der philologischen Fakultät möglich sein auf Grund einer Untersuchung über die Reihenfolge, in der Pittakus aus Mytilene die ihm zugeschriebenen Maximen ausgesprochen hat, oder auf Grund einer Untersuchung darüber, mit welchem Fusse die Peripatetiker angetreten sind? In der Naturforschung macht sich bereits eine geistige Mikroskopie geltend, dass wir schliesslich noch Preisfragen erleben könnten über die Bauchfellentzündungen der Ameisen und die Magenkrankheiten der Infusorien. Und doch hätte die Naturwissenschaft vollauf zu thun, wenn sie sich entschliessen könnte, statt die neueren That-

sachen der Mystik vornehm abzulehnen, sie zu erforschen, um das undurchdringliche Dunkel aufzuhellen, welches noch immer über dem Rätsel des Menschen liegt. Mehr Arbeitskraft wird heute verwendet auf die Erforschung der menschlichen Pilze und Parasiten, als des menschlichen Geistes, weil eben dieses Problem in aprioristischer Negation aller entgegenstehenden Thatsachen als ein bloss physiologisches aufgefasst wird. Wenn wir einst das Wesen des menschlichen Geistes vollständig erforscht haben werden, dann, aber nicht früher, werden wir wissen, ob es gänzlich nur physiologisch zu erklären sei; wer aber heute neben physiologischer Psychologie keine andere anerkennt, ist eben Apriorist. Die wichtigsten Erscheinungen, die uns von diesem Vorurteil befreien könnten, z. B. der Somnambulismus, das zweite Gesicht, das Wahrträumen, Fernsehen, Fernwirken und die Doppelgängerei, werden einfach ignoriert, weil sie sich in das physiologische System nicht hineinzwängen lassen. Statt diese Erscheinungen zu erforschen, die uns über das Menschenrätsel in ganz ungeahnter Weise aufklären würden, sucht man es auf dem Umwege der Vivisektionen zu lösen, die bereits zu einem so schändlichen Treiben ausgeartet sind, dass ihnen hoffentlich die moralische Entrüstung des Laienpublikums bald ein Ende bereiten wird. Da nun aber die Versuche, das Menschenrätsel auf dem physiologischen Wege zu lösen, notwendigerweise misslingen müssen, wird die Naturwissenschaft dieses Problem mehr und mehr beiseite legen, und greift dafür schon jetzt zu Spezialuntersuchungen, für welche ein Interesse aufzubringen einem denkenden Menschen geradezu unmöglich ist.

Im Anfange unseres Jahrhunderts waren diese Folgen des Apriorismus noch keineswegs in dem Masse eingetreten, wie heute, und doch hat der weitschauende Goethe diese Tendenzen schon damals erkannt und in seinem „Faust“ gebrandmarkt:

Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet,
Der immerfort an schalem Zeuge klebt,
Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet!

Die Naturforschung wird sich freilich auflehnen gegen den Vorwurf ihres Widerstandes gegen Ideen; die Thatsache desselben

lässt sich aber aus der neueren Geschichte der Naturwissenschaft in doppelter Weise führen: aus der Missachtung ihrer Reformatoren, sowohl wenn sie als Naturforscher philosophisch, wie naturwissenschaftlich als Philosophen dachten. So hat Julius Robert Mayer, der Entdecker des mechanischen Äquivalents der Wärme, einer der grössten Naturforscher, unter beständiger Verunglimpfung und Verachtung alt werden müssen, bis er Anerkennung fand; und so wird jeder, der nicht mikroskopisch in die Natur blickt, sondern allgemeinere Gesetze aus den Erscheinungen abzuleiten versteht, oder gar den Ausspruch wagt, die Naturwissenschaft sei nur eine Vorarbeit für die Philosophie, bei seinen Zunftgenossen scheel angesehen. Wenn andererseits ein hochbegabter Philosoph nebenbei auch naturwissenschaftliche Entdeckungen macht, so wird er nicht beachtet oder nur als frecher Eindringling angesehen werden. So wurde von den merkwürdigen Entdeckungen Kants gar keine Notiz genommen. Kant hat 40 Jahre vor Laplace die Nebulartheorie aufgestellt, 60 Jahre vor Hansen die excentrische Lage des Mondschwerpunktes behauptet, 94 Jahre vor dem erwähnten Robert Mayer und 111 Jahre vor dem französischen Akademiker Delaunay die Verminderung der Rotationsgeschwindigkeit der Erde durch den Einfluss von Ebbe und Flut erkannt, 40 Jahre vor Laplace die Umlaufszeit des Saturn erschlossen.*) Das fundamentale Prinzip der modernen Naturwissenschaft, die Erhaltung der Kraft, findet sich ebenfalls schon bei Kant ausgegesprochen, und die von Darwin erneuerte Entwicklungstheorie, für die sich jetzt so zahlreiche Naturforscher als Kärrner abmühen, findet sich bei Kant in einer Anmerkung. Eine ganze Fülle von befruchtenden Keimen lag also seit hundert Jahren in den Werken Kants, ohne dass die Naturwissenschaft es verstanden hätte, diese Schätze zu heben, oder jetzt wenigstens sich bequemen würde, nach weiteren darin zu suchen.

Wie es Bacon prophezeit hat, ist also in der That in der Naturforschung das Denken zur Nebensache geworden, und gerade unsere bedeutendsten Naturforscher, aber auch andere For-

*) Zöllner: Wissenschaftliche Abhandlungen. III. Vorrede 91.

scher, sprechen selber diesen Tadel aus. So sagt z. B. der Historiker Buckle: „Wir haben es dahin gebracht, dass unsere Thatsachen über unsere Erkenntnis hinausgehen und ihr in ihrem Verlaufe zur Last fallen. Die Schriften unserer wissenschaftlichen Anstalten und unserer Männer der Wissenschaft sind bis zum Überfluss voll von endlosem kleinen Detail, welches das Urteil verwirrt und jedem Gedächtnis entschlüpft. Vergebens verlangen wir, dass dieses Detail verallgemeinert und geordnet würde. Statt dessen schwillt der Haufe immer mehr an. Wir brauchen Gedanken und erhalten immer mehr Thatsachen. Wir hören fortwährend, was die Natur thut, aber wir hören selten, was der Mensch denkt." *)

Diesem Übelstande könnte nur abgeholfen werden durch unbefangene Anerkennung solcher neuer Thatsachen, die im System nicht vorgesehen sind. Diese nötigen dann nicht bloss zu einer Erweiterung, sondern zu einer Umwandlung des Systems, wodurch alsdann in der Regel in grosser Anzahl solche Naturthatsachen, die entweder nur in atomistischer Vereinzelung die Summe unseres Wissens mehrten, aber in ihrem systematischen Naturzusammenhang nicht erkannt waren, oder denen auch provisorisch ein falscher Platz darin angewiesen war, mit einem Male in lebendige Verbindung mit verwandten Thatsachen und mit dem Ganzen gerückt werden, so dass sie aufhören blosser Gedächtnisballast zu sein, und nun erst unser geistiges Eigentum werden.

Dazu eignen sich die der Theorie nach nichtseinsollenden Thatsachen vorzugsweise, ja sogar allein, da die seinsollenden das System nur bestätigen, aber nicht umwandeln. Da nun aber den Systematikern die Richtung ihres Forschens und Experimentierens eben durch das System angewiesen ist, so haben die Laien und der Zufall in der Geschichte der Erfindungen und Entdeckungen von jeher eine grosse Rolle gespielt, und sind diese nicht etwa nur auf dem Wege des systematischen Suchens und Experimentierens gefunden worden. Mangel an wissenschaftlicher Bildung ist demnach durchaus kein Hindernis, Beobachtungen von wissen-

*) Buckle: Geschichte der Zivilisation in England. Deutsch von A. Ruge. II. 490.

schaftlichem Wert zu machen, ja sogar sie praktisch zu verwerten. Aber freilich muss zugestanden werden, dass der unwissenschaftliche Geist in der Erklärung solcher Beobachtungen hilflos und dem Irrtum ausgesetzt ist. Das richtige Verhältnis zwischen den Erscheinungen und deren Ursachen wird er schwerlich finden und oft eine Kausalität behaupten, die nicht vorhanden ist. Meist wird dann die verborgene Ursache durch eine imaginäre ersetzt, und auf diese Weise entsteht das, was gemeiniglich als Aberglaube bezeichnet wird.

Gleichwohl kann der Aberglaube der Wissenschaft gegenüber in seinem teilweisen Recht sein. Er hat in der That etwas vor ihr voraus: er steht der Natur unbefangen gegenüber, er ist durchaus vorurteilslos, und den Apriorismus, der in der Wissenschaft so unheilvoll wirkt, kennt er nicht einmal dem Namen nach. So findet sich denn neben dem Terrain, auf dessen Untersuchung die vom System eingeengte Wissenschaft sich freiwillig beschränkt, noch immer ein weites Feld, auf dem der Aberglaube thätig ist, und ist es ihm allerdings möglich, dort sehr wichtige Entdeckungen zu machen. Es ist dann allerdings oft der Fall, dass die von ihm vermutete Ursache der Erscheinung nicht zutrifft, und es ist vorweg wahrscheinlich, dass eine auf diesem Felde gefundene Erscheinung jenen Naturgesetzen widerspricht, die vom wissenschaftlich erforschten Terrain abgezogen wurden; die Erscheinung selbst aber kann gleichwohl real sein und beruht dann eben auf Gesetzen, deren Entdeckung der Wissenschaft bisher nicht gelang, weil sie sich jenes Gebiet freiwillig verschlossen hatte.

Der Aberglaube hat also vor der Wisssenschaft allerdings einen Vorteil voraus: die Unbegreiflichkeit einer Erscheinung stört seine Zirkel durchaus nicht und hält ihn nicht ab, deren Wirklichkeit zuzugeben. Dass ihm daraus kein Vorwurf gemacht werden darf, erhellt am besten, wenn wir untersuchen, was andrerseits unter wissenschaftlicher Begreiflichkeit einer Erscheinung zu verstehen ist. Aufgabe der Naturwissenschaft ist es, die Gesetze des Eintritts der Erscheinungen d. h. die Bedingungen aufzudecken, unter welchen sie ausnahmslos eintreten, ihr Kausalverhältnis nachzuweisen. Damit ist aber nur das Wann der Erscheinung

bestimmt, aber nicht ihr Wesen; das Rätsel ist nicht eigentlich gelöst, sondern nur zurückgeschoben; die Erscheinung bleibt nach wie vor unverständlich. Dass der Stein zur Erde fällt, geschieht nach dem Gesetz der Schwere, und tritt immer ein, wenn der Schwere keine andere Kraft entgegenwirkt. Was aber die Schwerkraft ist, bleibt ein Rätsel. Als die Lehre Newtons von der Gravitation nach Frankreich drang, machte man ihr denselben Vorwurf, den man heute dem tierischen Magnetismus macht, dass sie nämlich eine occulte Ursache einführe; und heute ist man an diese Lehre so sehr gewöhnt, dass man nicht mehr erkennt, dass die Schwere in der That eine occulte Ursache ist.

Es ist auch gar nicht Aufgabe der Naturwissenschaft, das Wesen der Naturkräfte zu entdecken; ihre Aufgabe ist erfüllt, wenn das Gesetz des Eintritts erkannt ist. Das Übrige ist Sache der Metaphysik; die Naturkräfte sind alle occult. Das Fallen des Steines ist daher im Grunde nicht verständlicher, als das Denken des Gehirns oder die Bewegung unserer Organe vermöge des Willens. Kant sagt: „Ich weiss wohl, dass das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen, und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte: der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meinen Sinn gekommen ist."*) Mit diesen Worten ist der Grund der anscheinenden Verständlichkeit einer Erscheinung gekennzeichnet: es ist die Gewohnheit des Anblicks, die Häufigkeit der Erfahrung. Die Unbegreiflichkeit einer Erscheinung besagt nur, dass sie gegen unsere Erfahrungsgewohnheit ist; Unmöglichkeit aber besagt sie durchaus nicht. Bietet die gegenwärtige Erfahrung etwas, was die vergangene nicht bot, so liegt nicht grössere Unbegreiflichkeit vor, sondern nur geringere Gewohnheit. Es ist daher unlogisch, die vergangene Erfahrung gegen die neue auszuspielen, oder gar gegen die künftige, wie es das aprioristisch negierende System thut.

*) Kant: Träume eines Geistersehers.

Die sogenannte Verständlichkeit einer Erscheinung ist also kein Merkmal ihrer Möglichkeit, die Unverständlichkeit keines der Unmöglichkeit. Dürften wir nur das als gewiss annehmen, was wir wirklich verstehen, so dürften wir auch nicht an das Fallen des Steines glauben; denn es ist uns ein Rätsel. Die Naturwissenschaft selbst müsste daher auf jeden Glauben überhaupt verzichten; denn ihre letzten Erklärungsprinzipien, über die sie nicht hinauszugehen vermag, heissen Kraft und Atom. Diese sind nicht weiter erklärbar, sogar unsinnliche Dinge, gehören also der Metaphysik an. Man kann also der Philosophie nicht vorwerfen, dass sie in Mystizismus einmündet, denn das thut auch die Naturwissenschaft bezüglich jeder Erscheinung. Im Grunde genommen sind uns also alle Erscheinungen in ganz gleichem Grade unverständlich, die gewohnten so gut als die ungewohnten, und es ist eine Begriffsverwirrung, die Unterschiede in der Gewohnheit für Unterschiede der Verständlichkeit zu halten. Es ist also auch eine Täuschung, die Zurückführung einer ungewohnten Erscheinung auf eine gewohnte für einen Gewinn an Verständlichkeit zu halten. Diesen Fehler begeht ein Wilder, der die Taschenuhr für belebt hält, weil die mechanisch bewegte Uhr in seiner vergangenen Erfahrung nicht liegt, also gegen seine Denkgewohnheit ist; sein Kausalitätsbedürfnis ist befriedigt, wiewohl er durch seinen Schluss vom Regen in die Traufe kommt, das grössere, aber gewohnte Rätsel an Stelle des kleineren, aber ungewohnten setzt.

Es ist charakteristisch, dass die wichtigsten Entdeckungen aus dem Nachdenken über solche Phänomene entsprangen, die man, bloss weil sie gewohnte waren, bis dahin für verständliche gehalten hatte. Dieser Schein war also eine Täuschung, und darum ist es ein Merkmal des Genies, sich der abstumpfenden Macht der Gewohnheit entziehen zu können. Äpfel fielen seit Jahrtausenden von den Bäumen; als aber Newton einen fallen sah, entdeckte er das Gravitationsgesetz, besonnen genug, die Schwerkraft nach wie vor für ein Rätsel zu halten. Glas im Sonnenlicht irisierte seit Jahrtausenden, aber Kirchhof und Bunsen, weil sie nicht Sklaven der Denkgewohnheit waren, begründeten die Spektralanalyse. Pendel schwangen von jeher; als

aber der im Dome zu Pisa vor den Augen Galileis schwang, entdeckte er das Gesetz. Hunderte von ähnlichen Beispielen belegen die Wahrheit der Worte Schopenhauers: „Überhaupt aber werden zur Entdeckung der wichtigsten Wahrheiten nicht die Beobachtung der seltenen und verborgenen, nur durch Experimente darstellbaren Erscheinungen führen, sondern die der offen daliegenden, jedem zugänglichen Phänomene. Daher ist die Aufgabe nicht sowohl, zu sehen, was noch keiner gesehen hat, als bei dem, was jeder sieht, zu denken, was noch keiner gedacht hat. Darum auch gehört so sehr viel mehr dazu, ein Philosoph, als ein Physiker zu sein.“*)

Die Kunst, mit solchen Augen in die Welt der Erscheinungen zu blicken, ist nun offenbar jedem in dem Masse verliehen, je weniger er geneigt ist, Erfahrungsgewohnheit mit Verständlichkeit zu verwechseln. Da ferner das zum Apriorismus verleitende System der verdichtete Niederschlag der Erfahrungsgewohnheit ist, welche in Begriffe umgesetzt beim Schüler ihrerseits zur Denkgewohnheit wird, so wird man um so weniger aprioristisch angelegt sein, je weniger man Sklave von Denkgewohnheiten ist; man wird dann der künftigen Erfahrung freien Spielraum und durch kein System sich abhalten lassen, die Möglichkeit selbst gänzlich ungewohnter Erscheinungen zuzugeben.

Der Nachteil, den die Befangenheit im jeweilig herrschenden System bringt, wird also erst ausgeglichen bei sehr hoher Bildung und Freiheit von Denkgewohnheit. Diese wird aber erleichtert durch historische Rückblicke auf die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaften. Wir sehen dann, dass die Meinungen der Menschen in beständiger Umwandlung begriffen waren, und dass, was oft Jahrhunderte lang als Aberglaube verworfen war, schliesslich zum Bestandteil wissenschaftlicher Systeme wurde.

Weil nun mit der Befreiung vom wissenschaftlichen Vorurteil eine Annäherung an die unbefangene, wenn auch unfruchtbare, Geistesdisposition des Aberglaubens gegeben ist, so ist es begreiflich, dass den Philosophen häufig der Vorwurf gemacht wird, zum

---

*) Schopenhauer: Parerga. II. 116.

Aberglauben zu neigen. Dies ist insofern richtig, als man durch die Philosophie jene unbefangene Geistesdisposition erringt, die der Aberglaube von Natur aus vermöge seiner Unwissenschaftlichkeit besitzt, die aber nicht vorhanden ist, wenn die Bildung zwar zur Erkenntnis des jeweiligen Systems, nicht aber zur Freiheit von diesem ausreicht. Der Philosoph weiss es, dass wir in ein Meer von Rätseln getaucht sind, wovon wir im Grunde keines lösen können; er weiss, dass wenn die Naturwissenschaft eine Erscheinung etwa auf Elektrizität zurückführt, damit nur der Nachweis geführt ist, dass diese Erscheinung mit anderen elektrischen zur gleichen Gruppe gehört, welche Verdoppelung eines unbekannten x noch keine Erklärung desselben ist; er weiss, wie beschränkt unsere Naturerkenntnis ist und das Wort „unmöglich" ist ihm, es wäre denn im logischen Sinne genommen, eine Phrase. Er weiss, dass die Möglichkeit weit hinausragt über die subjektive Verständlichkeit, und insofern ist er zum Aberglauben geneigt, — ein Vorwurf, den der aufgeklärte Weinreisende niemals riskiert; denn dieser ist zu gebildet, um abergläubisch im Sinne des Bauernvolkes zu sein, aber nicht gebildet genug, um es im Sinne des Philosophen zu sein.

Wissenschaft und Aberglaube sind also nicht eigentlich einander entgegengesetzt; die wirklichen Gegensätze sind Aberglaube und aprioristischer Unglaube. Zwischen beiden steht die wahre Wissenschaft. Sie untersucht jene Erscheinungen, die vom Aberglauben, allem Widerspruch der Aufklärung zum Trotz, hartnäckig behauptet, von den Autoritäten des aprioristischen Unglaubens aber eben so hartnäckig geleugnet werden. Die Zeit hat noch immer die Synthese dieser beiden Gegensätze gebracht, und das Resultat derselben ist eben die Wissenschaft.

Der Aberglaube hat häufig das Verdienst der Entdeckung, aber hilflos in der Erklärung ist er geneigt, die von ihm erkannten Erscheinungen in eine Schale von Phantasmen und begrifflichem Unsinn zu hüllen, so dass es schwer fällt, noch an einen Wahrheitskern zu glauben oder gar ihn herauszuschälen. Aber es kann geradezu gesagt werden, dass die Naturwissenschaft, wenn sie sich einmal entschliessen wird, die Akten des mittelalterlichen

Aberglaubens gründlich zu revidieren, daraus den grössten Nutzen ziehen wird. Und wenn es auch gewiss ist, dass die Mehrzahl der Naturforscher in ihrem vornehm absprechenden Tone noch lange verharren wird, so sind doch gerade die bedeutendsten von jeher am wenigsten aprioristisch gewesen. Ein Alexander von Humboldt wusste sehr gut, dass „vornehmthuende Zweifelsucht, welche Thatsachen verwirft, ohne sie ergründen zu wollen, fast noch verderblicher ist, als unkritische Leichtgläubigkeit". Derber noch hat sich Kant ausgesprochen: „Es ist ebensowohl ein dummes Vorurteil, von vielem, das mit einigem Scheine von Wahrheit erzählt wird, ohne Grund nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerücht sagt, ohne Grund alles zu glauben."*) Nur die Halbgebildeten sind ganz und gar absprechend; sie wissen nur vom Köhlerglauben zu reden, haben aber keine Ahnung davon, dass es auch einen Köhlerunglauben giebt.

Der Aberglaube ist ein flüssiger Begriff; er ist keine absolute Grösse, sondern zeitlich und räumlich wandelbar. Was der intellektuellen Zeitströmung widerspricht, gilt als Aberglaube; da aber jene wechselt, muss auch dieser wechseln, und das lehrt in der That die Geschichte der Wissenschaften. Es liegt im Wesen des Aberglaubens, ohne Untersuchung zu glauben: das ist Schwäche und Narrheit; es liegt im Wesen des aprioristischen Unglaubens, ohne Untersuchung zu verwerfen: das ist Hochmut und Einfältigkeit. Da die Gelehrten sich so häufig als die hartnäckigsten Gegner neuer Wahrheiten gezeigt haben, da sie die menschlichen, ja sogar ihre individuellen Wissensschranken von jeher für objektive Schranken der Natur ausgegeben haben, und diese Tendenz in unseren Tagen, den Thatsachen der Mystik gegenüber, wieder ganz gewaltig vorhanden ist, so wird vielleicht bei dem einen oder anderen Leser der obige Nachweis erspriesslich sein, dass die Geschichte der Wissenschaften nicht bloss Siege über, sondern auch Kapitulationen vor dem Aberglauben zu verzeichnen hat, ja dass der Aberglaube der Wahrheit oft näher stand, als der wissenschaftliche Unglaube. Da nun ausserhalb wie innerhalb der Mauern

*) Kant: VII. 34 (Rosenkranz).

Iliums gleich viel gesündigt wurde und noch wird, so ist die Nutzanwendung in kurzen Worten gegeben. Wir müssen sein, was in milder Form Fechner empfiehlt: so vorsichtig im Glauben, wie vorsichtig im Unglauben.

So grossartig die Leistungen der Wissenschaft hinsichtlich der Erklärung der Thatsachen sind, so ist sie doch beständig in ihren Erbfehler verfallen, neue Thatsachen nur verspätet und gezwungen anzuerkennen. Die Akademieen sollten daher in ihrem eigenen Interesse bestrebt sein, die entsprechende Reformation vorzunehmen. Das Publikum hat alles Recht, von diesen kostspieligen Instituten zu erwarten, dass der beständigen Wiederkehr solcher akademischer Dekrete, welche die Wissenschaft aufhalten, vorgebeugt wird. Der Autoritätsglaube, der für jeden einzelnen ein so bedeutendes Hindernis der Erkenntnis ist, darf bei gelehrten Körperschaften um so weniger unbeschränkt bleiben, als er bei diesen nur Glaube an die eigene Autorität ist. Es sollte daher geradezu in die Statuten dieser Gesellschaften ein Paragraph aufgenommen werden, der sie verpflichtet, jede von einer genügenden Anzahl von Zeugen behauptete Thatsache von einer Kommission untersuchen zu lassen, ohne alle Rücksicht darauf, ob die Thatsache irgendwie plausibel, oder vollkommen paradox erscheint. Da jede Wahrheit, auch wenn sie heute zu den Gemeinplätzen zählt, einmal paradox war, so darf die Natur einer behaupteten Thatsache niemals von der Untersuchung dispensieren.

Die Berechtigung eines solchen Paragraphen ist von selbst verständlich. Entweder ist nämlich die behauptete Thatsache falsch, dann wird der Verbreitung eines Aberglaubens im Publikum ein Riegel vorgeschoben; oder sie ist wahr, dann kommt sie zu schnellerer Anerkennung, und das Publikum wird von falschen und abergläubischen Erklärungen abgehalten. In beiden Fällen empfiehlt sich die Untersuchung. Durch die Aufnahme eines solchen Paragraphen in die Statuten gelehrter Gesellschaften würde also zweierlei erreicht: 1. Es würde verhindert, dass angebliche Wahrheiten Jahrzehnte lang im Publikum kursieren und den Aberglauben fördern. 2. Es würde verhindert, dass wirkliche Wahrheiten Jahrzehnte lang gerade von den Vertretern der Wissen-

schaft bekämpft werden, wodurch der eben so schädliche Unglaube genährt wird. Die Menschheit würde also möglichst schnell in den gesicherten Besitz neuer Wahrheiten gelangen, die erst dann unser eigentliches Eigentum sind, wenn sie wissenschaftlich erklärt sind und im System, als dem begrifflichen Abbilde der Welt, den richtigen Platz erhalten haben.

Wer das Sündenregister der Akademieen kennt, der wird nicht im Zweifel darüber sein, dass der Unglaube eben so schädlich ist, als der Aberglaube. Der Aberglaube betrügt die Menschen, der Unglaube bestiehlt sie. Die abergläubische Erklärung einer Erscheinung wird früher oder später verlassen und durch die natürliche ersetzt; der Unglaube aber, der zudem nur blinder Glaube an das alte System ist, worin für Neues kein Platz ist, wirkt weit schädlicher, weil er Thatsachen unterdrückt. Das Vorurteil des Aberglaubens kann durch die höhere Instanz der Wissenschaft überwunden werden; das wissenschaftliche Vorurteil aber ist zäher, weil die Wissenschaft eine höhere Instanz über sich nicht anerkennen will. Diese höhere Instanz existiert nun aber doch: es ist die Natur, der wir nicht *a priori* vorschreiben können, welche Erscheinungen sie uns bieten darf. Wir dürfen nicht das herrschende System, das selbst nur Produkt aus der vergangenen Erfahrung ist, zum Richter über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit künftiger Erfahrungen machen, noch darf es das Prokrustesbett sein, in welches die neuen Erfahrungen gezwängt werden mit Hilfe einer falschen Erklärung. Gelehrte, die ein fertiges System haben, sind vorweg geneigt, neue Thatsachen, wenn sie widerwillig sie zugeben müssen, die aber ausserhalb des Systems fallen, durch Umdeutung diesem anzupassen, nur um das System intakt erhalten zu können. Die Scholastiker sagen: *Quidquid recipitur, ad votum recipientis recipitur*. Die Manie, alles für erklärbar zu halten, führt zur Fälschung der Thatsachen und hat schon sehr viel Unordnung in die menschlichen Einsichten gebracht. Meistens wird dabei der Accent auf irgend einen Nebenumstand gelegt, der vermöge seiner Ähnlichkeit mit schon bekannten Erscheinungen Aussicht bietet, die neue Thatsache in ein altes Schubfach einzuordnen. So sind z. B. einige Erscheinungen des Somnambulis-

mus häufig in der Hysterie beobachtet worden; daraus schliessen manche Ärzte — *cum hoc, ergo propter hoc* — dass die ganze Geschichte der Mystik in eine Geschichte der Hysterie sich auflösen lasse. Die Hysterie ist aber, wie überhaupt jede Verschiebung des Normalzustandes, zwar eine günstige Bedingung mystischer Funktionen, nicht aber deren Ursache; zwar manchmal *conditio*, nie aber *causa*. Eine mystische Fähigkeit, wie z. B. das Fernsehen, welches nicht einmal aus dem Gehirn sich erklären lässt, ist wohl noch weniger aus der Gebärmutter zu erklären. Schelling sagt: „Bei jeder Erklärung ist das Erste, dass sie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren lasse, es nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verstümmele, damit es leichter zu begreifen sei. Hier fragt sich nicht, welche Ansicht muss von der Erscheinung gewonnen werden, damit sie irgend einer Philosophie gemäss bequem sich erklären lasse, sondern umgekehrt, welche Philosophie wird gefordert, um dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu sein. Nicht, wie muss das Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt, oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu sein, sondern: Wohin müssen unsere Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen im Verhältnis zu stehen. Wer aber aus was immer für einer Ursache vor einer solchen Gedankenerweiterung Scheu trüge, der sollte, anstatt die Erscheinung zu seinen Begriffen herabzuziehen und zu verflachen, wenigstens so aufrichtig sein, sie in die Zahl der Dinge zu setzen, deren es für jeden Menschen noch immer sehr viele giebt, in die Zahl der Dinge, die er nicht begreift; und wenn er unfähig ist, sich selbst zu dem den Erscheinungen Gemässen zu erheben, sollte er wenigstens sich hüten, das ihnen völlig Unangemessene auszusprechen."*) Manchmal, wenn der Glaube an das System nicht ganz blind ist, lässt man sich zwar herbei, solche Erscheinungen zu untersuchen, die für unmöglich gehalten werden, aber auch solche Forscher sind nur zu sehr geneigt, schon nach den ersten Fehlversuchen ihre Bemühungen wieder einzustellen, und werden dann

---

*) Schelling: II, 2, 137.

in ihrem Glauben an ihre wissenschaftliche Unfehlbarkeit und an die Richtigkeit des Systems um so mehr bestärkt. Dass Fehlversuche gar nichts beweisen, gelungene Versuche alles, vergessen sie dabei. Sie gleichen jenem Angeklagten, der befragt, was er gegen die ihn gravierenden Augenzeugen einzuwenden habe, sich erbietet, eine noch grössere Anzahl von Zeugen beizubringen, die nichts gesehen haben.

Die fertigen Systeme sind die Fetische der Gelehrten, denen die neuen Thatsachen geopfert werden. Bei aller Hochachtung vor der Wissenschaft muss aber doch zugegeben werden, dass die meisten Gelehrten nur Verbreiter oder höchstens Hilfsarbeiter bei der Entdeckung neuer Wahrheiten sind, dass aber der eigentliche Fortschritt in den Wissenschaften von einzelnen Genies ausging, die zu ihren Leistungen eben dadurch befähigt waren, dass ihnen das System kein Fetisch war, und kein Vorurteil sie abhielt, neue Thatsachen anzuerkennen. Es gilt eben von jedem Stande, dass mit der Anzahl seiner Mitglieder auch die Anzahl seiner unbedeutenden Mitglieder wächst. Da nun der Gelehrtenstand in den Kulturländern schon eine ausserordentliche Höhe erreicht hat, so lässt sich vorweg auf eine grosse Zahl jenes *„eruditum vulgus“* rechnen, von dem schon Plinius spricht.*) Da ferner fertige Systeme in einer Zeit, die über die Buchdruckerkunst verfügt, sehr schnell Gemeingut, Bestandteil der öffentlichen Meinung werden, so gilt eben vom wissenschaftlichen Vulgus, was vom Vulgus überhaupt: *Vulgus ex veritate pauca, ex opinione multa existimat.* *) Der Einzelne glaubt, weil und was man glaubt; er glaubt zu schieben, und er wird geschoben. Die Denkmode ist ein Produkt von Zeit und Raum, wie die Kleidermode. Den Fanatiker eines religiösen Systems stört die Erwägung nicht, dass er, zu anderer Zeit und in anderem Raum geboren, ebenso fanatisch vielleicht an Vitzliputzli glauben würde; und dem Anhänger der wissenschaftlichen Denkmode kommt keine Erwägung, dass individuelle Anschauungen nur bei sehr wenigen Menschen sich finden, dass er aber nicht zu ihnen gehört.

---

*) Plinius: *Hist. nat.* II. 7.

**) Cicero: *Pro Roscio, c.* 10.

Thatsachen, die den fertigen Anschauungen widersprechen, werfen eben darum helles Licht in das vom System noch nicht umfasste dunkle Gebiet; aber das geistige Auge, an dieses Dunkel gewöhnt, wird vom Lichte geblendet. Blindgeborene nach der Operation werden durch die Eindrücke der Aussenwelt nicht orientiert, sondern es werden ihnen im Gegenteil die alten Eindrücke durch die neuen derart verwirrt, dass sie die Augen schliessen müssen, um ihre Orientierung nicht zu verlieren. So wird auch dem Besitzer des fertigen Systems die durch eine neuentdeckte Thatsache bereicherte Welt nicht klarer, sondern unverständlicher; daher verschliesst er vor ihr die Augen, um seine Orientierung nicht zu verlieren. Dieser Fehler nimmt aber die grössten Dimensionen an, wenn das System popularisiert und als Modephilosophie des Tages von den Halbgebildeten aufgenommen wird; diese schneiden dann mit ihrer rationalistischen Schere soviel von der grossen Welt hinweg, bis sie in ihren kleinen Verstand passt. So die Materialisten unserer Tage.

Ein fertiges System und eine neue Thatsache sind eben unvereinbar, und da man das System nicht aufgeben will, muss eben die Thatsache weichen. Es ist ihre eigene Schuld; sie hätte sich früher entdecken lassen sollen, als es noch Zeit war, sie zu berücksichtigen. Als der Abbé Vertot seine „*Histoire des Chevaliers de Malte*“ schrieb und die Dokumente über die Belagerung der Insel durch Soliman nicht erhalten konnte, beschrieb er eben die Belagerung auf imaginärer Grundlage. Er war damit kaum fertig, als er die verlangten Dokumente endlich doch erhielt; aber er schrieb zurück: *C'est trop tard, mon siège est fait!*

Kant klagt darüber, dass das Wort „Ich weiss nicht“ auf Akademieen nicht gehört wird. Dies kommt eben von jener Manie, alles erklären zu wollen, die sich aber nur durchführen lässt, indem man die neuen Erscheinungen entweder ganz ablehnt, oder sie doch nur durch die Brille des Systems ansieht, also fälscht. Ablehnend verhalten wir uns neuen Erscheinungen gegenüber in dem Masse, als wir uns dabei intellektuell hilflos fühlen. Das wäre aber weit eher ein Grund, sie um so gründlicher zu untersuchen. Es handelt sich bei neuen Erscheinungen nicht im min-

desten darum, ob sie in unsere Systeme passen, sondern einzig und allein darum, ob sie wahr sind. Sind sie das und passen doch nicht in das System, — desto schlimmer für uns; wir müssen dann eben das System umarbeiten. Denn darüber wird man wohl im klaren sein, dass die Dinge sich nicht nach unserem Verstande zu richten brauc hen, sondern dieser nach ihnen.

Der wissenschaftliche Apriorismus bekämpft also die neuen Thatsachen durch das System, die neuen Ideeen durch die alten, die Zukunft der Wissenschaft durch ihre Vergangenheit. Dieses Streben ist bis zu einem gewissen Grade berechtigt, weil die Wissenschaft eben mit Hilfe dieser alten Ideeen ihre heutige Höhe erreicht hat. Sogar grosse Vorteile lassen sich dem Apriorismus nicht absprechen; er ist in der Wissenschaft gegenüber der Neuerungssucht das, was in der Biologie die Erblichkeit gegenüber der Differenzierung, was im Planetenlauf die Schwerkraft gegenüber der Zentrifugalkraft, was in der Politik die konservative Partei gegenüber dem Fortschritt. Die Wissenschaft soll auch ihren Konservatismus haben, sie soll langsam, aber sicher, ihren Bau weiter führen; sie muss mit ihren Erklärungsprinzipien so lange auszukommen trachten, als es angeht, und nur im klar erwiesenen Notfall darf sie ein neues Prinzip, eine neue Naturkraft annehmen. Professor Simony sagt: „Würde jede neue Idee sofort allgemein bereitwillig aufgenommen und verarbeitet werden, so wäre das Licht der Erkenntnis wohl kein ruhig strahlendes; es würde dann eher einer lodernden, im Windhauch hin- und herbewegten Fackel zu vergleichen sein, zwar weithin leuchtend, aber unfähig, irgend ein Objekt der Erkenntnis in voller Schärfe und Klarheit hervortreten zu lassen. Auch ist der harte Kampf ums Dasein, der jeder grossen Idee in ihren ersten Entwicklungsphasen zu teil wird, das mächtigste Förderungsmittel für diese selbst, zumal äusserer Widerstand — wenigstens für kraftvolle Naturen — das wirksamste Motiv bildet, alle ihre Fähigkeiten zur weiteren Ausbildung und möglichst klaren, überzeugenden Darstellung des neuen Gedankens einzusetzen."*)

Die Wissenschaft soll also ohne Zweifel konservativ sein in

*) Simony: Über d. Prinzip der Erhaltung der Energie. 4.

der Erklärung der Thatsachen; sie darf nicht jedem neuen Einfall zugänglich sein, und statt immer gleich zu neuen Ideeen zu greifen, soll sie mit den alten so lange als möglich haushalten. Aber die Existenz neuer Thatsachen darf aus Liebe zum Konservatismus nicht geleugnet werden; und gerade dann, wenn dieselben dem Systeme gemäss nicht sein sollten, wenn sie ganz unerklärlich sind, sind sie am wertvollsten und sollten desto eifriger untersucht werden, weil auch der Erfolg um so glänzender sein wird. So fand z. B. Leverrier den Standort und die Masse eines Planeten, den noch kein Menschenauge gesehen hatte, mit Hilfe der blossen Rechnung. Er hatte nämlich in der Bewegung des Uranus Unregelmässigkeiten entdeckt, die nach den Keplerschen Gesetzen über Planetenbewegung nicht hätten sein sollen. Statt nun diese Unbegreiflichkeit zu ignorieren und zu vernachlässigen, machte er sie erst recht zu seinem Studium und fand so mit dem Verstande, nicht mit den Augen, den Planeten Neptun, der diese Unregelmässigkeiten hervorrief. Aus diesem Beispiele sollten wir lernen, dass gerade das Unbegreifliche vorzugsweise untersucht werden sollte. Solche Erscheinungen aber, die nach unseren jeweiligen Kenntnissen nicht sein sollten, muss es jederzeit notwendig geben, so lange der Fortschritt nicht vollendet ist; je unmöglicher sie uns erscheinen, desto geeigneter sind sie, uns in der Erkenntnis des Welträtsels wieder um ein Stück vorwärts zu bringen. Und doch findet gerade das Unbegreifliche immer den längsten und stärksten Widerstand. Dies ist die Hauptursache für den schleppenden Gang des Fortschrittes von jeher gewesen. Die grössten Entdeckungen wurden immer vorbereitet durch Anerkennung solcher Thatsachen, die den bestehenden Meinungen ganz zuwider liefen. Hätte Kopernikus nicht die Bewegung der Erde und den relativen Stillstand der Sonne erkannt — wovon die ganze Welt das Gegenteil glaubte —, so wäre kein Kepler gekommen und kein Newton.

Darum giebt es Forscher von zweierlei Art: Wer seinen geistigen Genuss darin findet, Thatsachen zu entdecken, die sich seinem Verstand anbequemen, ist ein Gelehrter, und oft ein sehr grosser Gelehrter. Wer dagegen einen höheren Genuss darin findet, That-

sachen zu finden, denen sich sein Verstand erst anbequemen muss, ist ein Philosoph, auch wenn er dem Fache nach Naturforscher sein sollte. Enthielte die Natur nur Thatsachen für Gelehrte, aber nicht für Philosophen, so wäre kein namhafter Fortschritt mehr möglich. Aber glücklicherweise wartet die Natur in ihren Erscheinungen nicht ab, bis die Gelehrten eine Meinung darüber haben; sie überrascht uns dann und wann durch Unbegreiflichkeiten und erzwingt so unseren Fortschritt. Jeder Forscher sollte daher einsehen, dass das Neue, Unbegreifliche sein allerbester Freund ist. Es giebt aber Gelehrte, die es vornehm ablehnen, auch wenn es mit Fingern gezeigt werden kann; sie gleichen jenen Leuten, von welchen Goethe sagt, dass sie auf der Strasse ihre besten Freunde umrennen.

Man sollte meinen, dass die Wissenschaft aus dem Studium ihrer Geschichte den Vorteil gezogen hätte, in der Anwendung apriorischer Urteile vorsichtiger zu sein. Das ist aber nicht der Fall. Das Vorurteil, dass, was gestern nicht geschah, auch heute nicht geschehen könne, und dass die Gelehrten im Buche der Natur schon die letzte Seite aufgeschlagen haben, war vielleicht niemals so stark, als es heute gegenüber den Thatsachen der Mystik ist. Nun sind dieselben, besonders manche erwiesene Thatsache des Spiritismus, allerdings im höchsten Grade befremdlich, und insbesondere die Geister passen durchaus nicht in das von der Aufklärungsperiode geschaffene System. Aber wenn man selbst meiner persönlichen Ansicht nicht sein sollte, dass diese Phänomene in der Verlängerungslinie des Darwinismus liegen, und dass die zu Ende gedachte Atomentheorie in die Mystik einmündet; wenn also diese Phänomene wirklich ganz und gar unbegreiflich wären, so müssten wir sie eben doch hinnehmen, und sollte darüber auch der Ring des Aufklärungssystems gesprengt werden. Die Natur hat bisher noch jeder Meinungsdiktatur gespottet und wird das auch künftig thun. Im Begriffe eines Geistes liegt nun einmal kein innerer logischer Widerspruch; ob solche sind, ist demnach ausschliesslich eine Frage der Erfahrung, und wer von Unmöglichkeit derselben spricht, beansprucht für sich die Geltung einer ganz neuen Logik. Gleichwohl weigern sich die Ge-

lehrten nun bereits seit vierzig Jahren, nach den spiritistischen Thatsachen auch nur hinzusehen, trotzdem sogar von ihren eigenen Kollegen alle, die diesen Blick noch gewagt haben, versichern, dass der Spiritismus höchst merkwürdige Erscheinungen bietet, die eine Fülle von Licht auf bisher für unlösbar gehaltene Probleme werfen. Sie werden gleichwohl geleugnet, und zwar *a priori*, also vermöge derselben Verstandesoperation, die schon so viel Unheil in der Wissenschaft angerichtet hat; eben darum aber muss es dem Unbefangenen vorweg wahrscheinlich erscheinen, dass die Wissenschaft auch dieses Mal sich wieder irrt. Statt zu untersuchen, zieht man vor, zu behaupten, es sei kein Objekt der Untersuchung da. Wie die Priester den Ketzern die ewige Seligkeit absprechen, so sprechen die wissenschaftlichen Ketzerrichter ihren Gegnern den Verstand, ja die Sinne ab. Man thut die Spiritisten in den Bann der Lächerlichkeit, wie man religiöse Ketzer in den Kirchenbann thut. Und das geschieht angesichts von Thatsachen, die heute schon so gewöhnlich sind, wie die Fliegen an der Wand, so häufig, wie die Kieselsteine, die für jeden auf der Strasse liegen, der sie nur aufheben will, ja angesichts von Thatsachen, denen man überhaupt fast nur mehr dadurch entgehen kann, dass man Professor wird. Es ist ja ganz richtig, dass die spiritistischen Thatsachen unserem Natursystem widersprechen. Aber ist denn dieses System abgeschlossen, und — da es das offenbar nicht ist — kann es sich nicht in einer Richtung entwickeln, dass es jene Thatsachen einst einschliessen wird, die es heute noch ausschliesst? Es ist ja ferner richtig, dass die mystischen Fähigkeiten jeder Erklärung durch unsere Psychologie spotten; aber wäre es denn nicht möglich, dass unsere vulgäre Psychologie zu niedrig steht, um die Höhe dieser Phänomene zu erreichen?

Statt aber dieses zu bedenken und aus der derzeitigen Unerklärlichkeit der mystischen Thatsachen die Lehre zu ziehen, dass in der Grundlage unserer Systeme etwas verfehlt sein muss, ziehen wir es vor, unter Nichtachtung dieser Thatsachen unser System auf der bisherigen Grundlage weiterzubauen, vor welchem Verfahren schon Maupertuis gewarnt hat mit den Worten:

„Je ne suis pas du nombre de ceux, qui croient, qu'on avance les sciences en s'attachant à un système malgré quelque phénomène qui lui est évidemment incompatible, et qui ayant remarqué quelque endroit, d'où suit necessairement la ruine de l'édifice, achèvent cependant de le bâtir, et l'habitent avec autant de sécurité, que s'il était le plus solide.“ *)

Der Aberglaube und der Unglaube haben sich also wahrlich gegenseitig nichts vorzuwerfen. Es ist ja nicht zu leugnen, dass der Spiritismus mit Aberglauben verquickt ist, ja dass er sogar in manchen Fällen zu krankhaften Hallucinationen disponieren mag. Aber wenn einzelne Spiritisten an Hallucinationen leiden mögen, so leiden viele Gelehrte an dem, was die Griechen Aorasie nannten; die einen sehen, was nicht ist, die anderen sehen nicht, was ist. Den Einwurf der Gelehrten, dass sie solche Dinge nur dann glauben könnten, wenn sie sie selber sähen, würde man in keinem anderen Gebiete für erlaubt halten; dem Spiritismus gegenüber macht man tagtäglich Gebrauch davon. Columbus aber hat Amerika entdeckt auch für alle, die niemals dort waren und für alle, die sich weigern sollten hinzureisen, um ihren Zweifel bewahren zu können.

Darum wird aber auch die nächste Generation im Sündenregister der Akademieen als jüngsten und eklatantesten Fall den Widerstand der Wissenschaft gegen den Spiritismus verzeichnen; denn dieser Widerstand gilt nicht einer nur einmal beobachteten Thatsache, sondern täglich wiederkehrenden. In der That bietet die ganze Geschichte der Wissenschaften kein so auffälliges Beispiel, um zu zeigen, wohin der blinde Glaube an das System führt, und das Vorurteil, dass die Natur nach den Köpfen der Menschen sich richten soll.

Dabei ist es leider unvermeidlich, dass der Respekt vor der Wissenschaft beim Publikum eine Einbusse erleidet, die jeder Freund der Wahrheit bedauern muss; denn das Publikum vergisst darüber ihre hohen Verdienste um die Erklärung der Erscheinungen, und weil die Wissenschaft ihre Dienste verweigert, nimmt es die Erklärung selber in die Hand. Wer die litterarischen

---

*) Maupertuis: *Venus physique.*

Produkte der Spiritisten liest, die zum teil geradezu als schauderhaft bezeichnet werden müssen, der kann darin finden, wie sehr der Respekt vor der Wissenschaft bei diesen Leuten schon geschwunden ist; weil sie in einem Punkte, dem der Anerkennung der Thatsachen gegenüber der Wissenschaft, offenbar im Recht sind, also die Wissenschaft entbehren können, glauben sie sie auch bei der Erklärung entbehren zu können und höher zu stehen, als die Vertreter der Wissenschaft. Sie haben keine Ahnung davon, dass es auch eine Vorurteilslosigkeit giebt, die aus der Urteilslosigkeit entspringt, dass dagegen beim Gelehrten der Apriorismus nur der Fehler seiner Tugenden und nur möglich ist, wo und weil ein umfassendes Wissen vorhanden ist. Der von keiner wissenschaftlichen Kontrolle geleitete Spiritismus muss natürlich bei vielen Anhängern in Aberglauben ausarten; aber wenn das zu beklagen ist, so hat doch niemand weniger Recht zu dieser Klage, als die Gelehrten, die sich von der Sache hartnäckig fernhalten, die wieder einmal nicht glauben wollen, dass Entdeckungen auch von Laien ausgehen können, und weil sie den Ruhm der Entdeckung nicht haben, nun auch noch ihre Erklärungspflicht versäumen.

Die Natur aber geht ihren Gang weiter und wie noch immer werden auch dieses Mal die Aprioristen schliesslich eingestehen müssen, dass zwar die Erklärung der Erscheinungen Sache der Wissenschaft ist, dass aber die Natur das Reservatrecht besitzt, neue Objekte der Erklärung zu liefern.

II.

Das Prinzip des kleinsten Kraftmasses in der Natur, Wissenschaft und Kunst.

Es giebt nur drei Wege, die Welt als Inbegriff aller Erscheinungen, Natur sowohl als Geist, philosophisch zu erklären: Entweder muss der Geist aus der Natur abgeleitet werden, oder die Natur aus dem Geiste, oder es müssen beide als verschiedene Seiten einer und derselben Substanz angesehen werden. Auf allen drei Wegen herrscht das Bestreben, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen monistisch zu erklären, aus einem Quellpunkt abzuleiten, und die Ausleger der Welt haben von jeher das freilich erst allmählich zum klaren Bewusstsein gesteigerte Gefühl gehabt, dass dem menschlichen Erkenntnisvermögen noch etwas zu thun übrig bleibt, so lange der Dualismus von Natur und Geist nicht überwunden ist. Heute gar begegnen alle Versuche, die Welt oder den Menschen dualistisch zu erklären, vorweg dem grössten Misstrauen.

In der Philosophie nun war von jeher jener Monismus vorwiegend gepflegt, der den Geist an die Spitze stellte und die Natur aus ihm herausfliessen liess. Dieses Streben hat in Hegel seinen Gipfel erreicht, dem die ganze Welt zur „Phänomenologie des Geistes" wurde. Aber die „Idee" findet bei Hegel nicht die Kraft in sich, sich zu verwirklichen, als Natur sich darzustellen. In seinem System bleibt die Natur der unauflösliche Rest. In der Naturwissenschaft dagegen wurde von jeher jener Monismus vorgezogen, der die Natur an die Spitze stellt und den Geist

daraus ableitet. Die konsequente Ausbildung dieses Systems ist der Materialismus. Dieser aber ist mit seiner Weisheit zu Ende, wenn er bei „Kraft und Stoff“ angelangt ist, was eben durchaus kein Monismus ist; denn wie Kraft und Stoff zusammenkommen, um die Erscheinungswelt zu stande zu bringen, vermag kein Mensch einzusehen. Sie sind innerhalb der Welt immer nur nebeneinander, gleichsam als bloss adhäsive Verbindung chemischer Stoffe zu finden, und können nicht aus einander abgeleitet werden. Wenn daher auch aller Geist in Naturkraft sich auflösen liesse, wäre noch immer ein Dualismus vorhanden. Da nun zudem diese Auflösung gar nicht gelingt, so bleibt eben dem Materialismus der Geist als unauflöslicher Rest übrig. Der Materialismus stellt freilich den Chemismus des Geistes für die Wissenschaft der Zukunft in Aussicht; damit wäre aber der unauflösliche Rest nicht beseitigt, sondern hiesse noch immer „Kraft“. Das Wörtchen „und“ darf eben den Titel eines monistisch sein wollenden Buches überhaupt nicht zieren; Kraft und Stoff — das ist ein ebenso krasser Dualismus wie Natur und Geist, Körper und Seele.

Da nun Natur und Geist weder auf dem einen, noch auf dem anderen Wege auseinander abgeleitet werden können, so bleibt für das monistische Streben nur übrig, beide aus einem gemeinschaftlichen Dritten abzuleiten. Diesen Weg hat der Pantheismus eingeschlagen, dessen letzte Repräsentanten Schopenhauer und Hartmann sind. Aber bei Schopenhauer ist eben nicht einzusehen, wie der blinde Wille zum Bewusstsein kommen sollte, wozu er als blind weder Drang noch Bedürfnis in sich haben kann. Wenn aber Hartmann Hegels „Idee“ mit Schopenhauers „Willen“ zu einem „Unbewussten“ vereinigt, so ist damit der Dualismus nur weiter zurückgeschoben, ins metaphysische Gebiet verlegt, sowohl wenn man diese Vereinigung als die von Mosaikstücken ansieht, als auch wenn es eine wirkliche Verschmelzung, gleichsam eine metaphysische Ehe wäre; denn auch im letzteren Falle stünde noch ein Dualismus am Anfang der Dinge.

Gleichwohl wird der Pantheismus dem Materialismus und Spiritualismus gegenüber immer im Recht bleiben, indem er hinter der Erscheinungswelt ein monistisches Urprinzip, ein „Ding an

sich“ aufsucht, mag auch derzeit noch wenig Aussicht bestehen, dieses Ziel zu erreichen.

Beschränken wir also vorerst unsere Aufgabe. Was der grossen Welt, dem Makrokosmos, gegenüber noch nicht gelungen ist, nämlich die monistische Erklärung, das gelingt vielleicht leichter dem Mikrokosmos, der kleinen Welt, gegenüber, die wir Mensch nennen. Suchen wir also vorerst für diesen das „Ding an sich“. Damit wäre allerdings nur ein Teil der der Philosophie obliegenden Aufgabe gelöst; aber diese Teilaufgabe muss lösbar sein; was für das Ganze wenigstens als möglich angesehen wird, muss auch für den Teil möglich sein. Wenn auch das „Ding an sich“, das wir im Menschen finden, noch nicht als identisch mit dem „Ding an sich“ des Naturganzen sich erweisen wird, so wird doch der Dualismus vorerst innerhalb des Menschen beseitigt sein. Ein Pluralismus mikrokosmischer „Dinge an sich“ könnte noch immer umfasst sein von einem makrokosmischen Monismus, denn auch die Einheit meines Organismus wird nicht aufgehoben durch die Vielheit meiner Körperzellen.

Es soll also im nachfolgenden von Natur und Geist nur mehr in Bezug auf den Menschen gesprochen werden, von seinem Organismus einerseits, seiner Vernunft andererseits. Wenn diese beiden Seiten seines Wesens nur innerhalb seiner irdischen Erscheinungsform differenziert, in seinem „Ding an sich“ aber organisch verwachsen sind, was jeder Monismus zugeben muss, so folgt daraus von selbst, dass sowohl innerhalb der organischen wie geistigen Wesensseite des Menschen die gleichen Thätigkeitsweisen nachweisbar sein müssen. Die Naturthätigkeit muss im geistigen Gebiete, die geistige Thätigkeit im natürlichen Gebiete aufgezeigt werden können. Für eine monistische Erklärung des Menschen liegt also die Aufgabe vor, die Analogieen zu finden, die zwischen seinem organischen und geistigen Leben bestehen. Sie müssen bestehen, darum müssen sie auch zu finden sein. Das Prinzip, welches in uns denkt, muss identisch sein mit dem Prinzip, das uns organisch gebildet hat. Es muss also für die organische Seite des Menschen ein Formalprinzip entdeckt werden können, welches auch die Funktionen des menschlichen Geistes in

der Philosophie, Wissenschaft und Kunst charakterisiert; ja, es lässt sich vorweg vermuten, dass nicht nur formale, sondern auch materiale Analogieen in den beiden Funktionsrichtungen dieses einheitlichen Prinzips sich finden müssen.

Damit wäre dann der Dualismus in Bezug auf den Menschen beseitigt; der Mensch wäre einfacher gedacht als es beim Spiritualismus und Materialismus der Fall ist; der Mensch wäre nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses selbst erklärt, wenn er organisch nach diesem Prinzip gebildet wäre, geistig nach demselben Prinzip denken, und beides in den erwähnten Analogieen sich offenbaren würde.

Wenn nun innerhalb einer gegebenen Sphäre von Veränderungen die Entwicklung nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses geregelt ist, so muss sich diese Entwicklung naturgemäss in der Richtung des geringsten Widerstandes bewegen, gleichviel, wie gross oder wie klein wir dieses Kraftmass annehmen wollen. Nur auf dieser Linie des geringsten Widerstandes wird die vorhandene Kraft vollständig ausgenützt zur Überwindung des gegebenen Widerstandes, der nie fehlt, weil ja überall in der Natur anziehende und abstossende Kräfte, Thätigkeit und Widerstand zu treffen ist, und der ganze Naturprozess nur der veränderliche Gleichgewichtszustand beider ist. Nur auf der Entwicklungslinie des geringsten Widerstandes kann die Natur mit dem kleinsten Kraftmass die relativ grösste Wirkung erzielen. Und auch in der Welt der Begriffe kann nur so das Erklärungsprinzip den nötigen Erklärungsumfang erreichen, ohne dass noch ein unauflöslicher Rest bliebe. Nur auf diesem Wege also kann auch die Erklärung des Menschen ihren einfachsten Ausdruck finden.

Dass nun in der That jede Entwicklung in der Natur die Resultante aller anziehenden und abstossenden Kräfte ist und auf der Linie des geringsten Widerstandes sich fortdrängt, braucht hier nicht näher erörtert zu werden. Diese Aufgabe hat der englische Philosoph Spencer bereits gelöst.*) Er führt sie nicht nur innerhalb der unorganischen Natur durch, sondern auch in der Be-

*) Spencer: Grundlagen der Philosophie.

trachtung der organischen Natur kommt er zu dem Resultat, dass jede organische Form das Ergebnis einer Bewegung in der Richtung des geringsten Widerstandes ist, demnach das relativ geringste Kraftmass in Anspruch genommen hat; und zwar handelt es sich dabei nicht nur um die Entstehung und Ausbildung der einzelnen Organismen, sondern auch um das Ganze der biologischen Entwicklung, um die Entstehung und Vermehrung der Arten. Endlich führt Spencer seine Aufgabe auch durch für die historische und gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit. Er stellt aber diese Bewegungsrichtung jeder Entwicklung nicht bloss als erfahrungsmässige Verallgemeinerung fest, sondern er leitet sie zugleich ab als eine blosse Folgerung aus einer noch tiefer liegenden Wahrheit, die als „Gesetz von der Erhaltung der Kraft“ die grösste Generalisation der modernen Naturwissenschaft bildet.

Wenn nun der Monismus richtig ist, wenn die geistige Thätigkeit nur ein Spezialfall der Naturthätigkeit ist, dann müssen auch die wahre Philosophie, Kunst und Wissenschaft, die ja nur das begriffliche oder anschauliche Bild der Welt darstellen wollen, in diesem Abbilde dieselbe Verallgemeinerung aufweisen. Die von ihnen dargestellte Welt muss sich mit der wirklichen Welt darin decken, dass auch in ersterer mit dem kleinsten Kraftmass das grösste erreicht wird, was nur in der Linie des geringsten Widerstandes möglich ist. Wissenschaftliche Hypothesen, in welchen sich die begrifflich nachkonstruierte Entwicklung mit der realen Naturentwicklung nicht deckt, in welchen das Prinzip des kleinsten Kraftmasses nicht eingehalten ist, werden falsch sein; wahre Hypothesen dagegen, nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses gebildet, müssen sich dadurch auszeichnen, dass sie einer noch grösseren Vereinfachung nicht fähig sind.

Wenn aber die Naturentwicklung die Linie des geringsten Widerstandes einhält, so ist damit nicht gesagt, dass sie den kürzesten Weg zu ihrem Ziele nimmt. Vielmehr kann gerade auf diesem ein grösserer Widerstand liegen, dem daher ausgewichen wird. Wie ein räumlicher Umweg unter Umständen doch zeitliche Ersparnis bringen kann, so gilt eben von der Entwicklung überhaupt das Wort Lessings: Es ist nicht wahr, dass der gerade Weg der

kürzeste sei.*) Auch wissenschaftliche Hypothesen sind demnach nur zur relativen Kürze und Einfachheit verpflichtet.

Die Wahrheit, wenn sie sich mit der Wirklichkeit decken soll, muss also möglichst einfach sein, und dieser Grundsatz wurde befolgt, lange bevor er zum klaren wissenschaftlichen Bewusstsein wurde. Anders aber lässt sich die Anforderung an die Wahrheit, einfach zu sein, gar nicht begründen, als damit, dass auch die Naturentwicklung den geringsten Widerstand aufsucht, und so mit dem kleinsten Kraftmass das grösste Resultat erreicht. Die Einfachheit der Naturentwicklung muss sich wiederspiegeln in der Einfachheit jener Geistesoperationen, durch welche Hypothesen als Abbild der Wirklichkeit gebildet werden. Solche Hypothesen, die trotz ihrer Einfachheit den nötigen Erklärungsumfang nicht besitzen, einen unauflöslichen Rest lassen, sind also falsch. Der zu leistende Erklärungsumfang erlaubt jedoch nur die relativ grösste Einfachheit der Hypothesen. Keine Weltanschauung ist z. B. einfacher als der Materialismus. Sie ist so einfach, dass Fechner mit Recht sagt, es sei „der Hauptgewinn des Materialismus, mit möglichst wenig Geist in der Welt auszukommen".**) Er hat aber nicht den nötigen Erklärungsumfang, und seine Einfachheit nützt ihm gar nichts, weil ihm der Geist, ja jede Kraft, unauflöslicher Rest bleibt. Liebhaber freilich wird er immer in grosser Zahl haben, weil er von allen Weltanschauungen dem Gehirn die geringste Arbeit zumutet. Insofern allerdings befolgt er das Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Es ist ein Hauptgrundsatz der Logik, dass die Erklärungsprinzipien ohne Not nicht vermehrt werden dürfen; Systeme, die sich dagegen verfehlen, schiessen gleichsam mit Kanonen auf Mücken. Ein ebenso wichtiger Grundsatz ist es aber, dass die Erklärungsprinzipien nicht trotz der Not vermindert werden dürfen, weil Festungsmauern nicht mit Schrotschüssen umgeworfen werden können. Die Welt muss also nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses von der Philosophie gedacht werden, wie Avenarius vortrefflich gezeigt hat;***) dieses Kraftmass ist

---

*) Lessing: Erziehung des Menschengeschlechts.

**) Fechner: Zur Seelenfrage, 217.

***) Avenarius: Philosophie als Denken der Welt etc.

aber gar zu klein beim Materialismus, und darum bleiben gerade die wichtigsten Erscheinungsthatsachen — Bewusstsein und Moral — von ihm ungelöst, als wäre die Welt nichts weiter als ein Haufen von Chemikalien und Scherben.

Der Mensch, als Schauplatz beider Thätigkeiten, Natur und Geist, bietet sich von selbst als das interessanteste Objekt dar, um an ihm in der dargelegten Form die monistische Erklärung zu versuchen. An ihm zunächst muss es gezeigt werden, dass er ein monistisches Wesen ist, nicht bloss äusserlich zusammengesetzt aus heterogenen Bestandteilen, Leib und Seele; und da diese weder spiritualistisch noch materialistisch auseinander abgeleitet werden können, so müssen beide gemeinschaftlich aus einem hinter seiner Erscheinungsform liegenden Wesenskern abgeleitet werden, von dem die organische und geistige Funktionsrichtung ausgeht. Dieser Wesenskern findet sich aber in unserem Selbstbewusstsein nicht vor; er ist also transcendental, liegt im Unbewussten.

So sind also Materialismus und Spiritualismus in Bezug auf den Menschen ausgeschlossen, und nur um die Definition dieses Unbewussten kann noch weiter gestritten werden. Die Pantheisten behaupten, dass es nicht individualistisch zu denken ist, sondern mit der Weltsubstanz zusammenfällt. Nun finden wir aber dieses Unbewusste in uns nicht nur organisch thätig, sondern es mischt sich auch in unsere geistigen Funktionen. Es muss also ein wollendes Wesen sein, weil es uns organisiert, und ein erkennendes Wesen, weil es gerade in unseren höchsten Geistesfunktionen, Philosophie und Kunst, den — wohl gemerkt nur uns, aber nicht ihm — unbewussten Teil besorgt. Demnach ist es ein transcendentales individuelles Subjekt, wollend und erkennend, das unserer irdischen Erscheinungsform zu Grunde liegt.

Für den unbefangenen Blick findet sich der Monismus des Menschen an diesem schon äusserlich, anatomisch und physiologisch, ausgedrückt, indem sich ja der Geist an ein natürliches Organ, Sinne und Gehirn, gebunden zeigt, und diese sich gleichsam als die Blüte des organischen Körperstammes darstellen. Es wäre daher unbegreiflich, wenn die Analogieen zwischen Natur und Geist im Menschen, nach denen wir nun suchen wollen, nicht bestünden,

wenn die geistige Funktion mit der natürlichen keine Übereinstimmung zeigen würde, da doch das Organ des Geistes nur ein Teil des Körpers ist.

Wenn unsere Sprache geistige Thätigkeiten verdeutlichen will, benützt sie als dienstliches Darstellungsmittel immer Ausdrücke, womit organische Thätigkeiten bezeichnet werden. Es wäre falsch, wenn man darin nur spielende Vergleiche sehen wollte; denn für die monistische Auffassung ist ja die Annahme, dass reale Analogieen in den beiden Gebieten vorhanden sind, gar nicht zu umgehen, weil ja beiden Thätigkeitsreihen dasselbe Wesen zu Grunde liegt.

In der dualistischen Seelenlehre sind Körper und Seele von aussen zusammengekoppelte heterogene Dinge, und die Seele ist nur ein denkendes Wesen. Die monistische Seelenlehre aber ist eben nur unter der Voraussetzung monistisch, dass unser transcendentales Subjekt die organischen und geistigen Funktionen gleichmässig umfasst. Dieses Subjekt, diese Seele, verhält sich also zu unserem Hirnbewusstsein wie der grössere Kreis zum kleineren, wie der ganze Organismus zum Gehirn. Dieses Hirnbewusstsein, vermöge dessen wir uns als eine einheitliche Person fühlen und behaupten, ist nur ein Teilbewusstsein des Subjektes, das auch seine organischen Funktionen mit Vorstellungsprozessen verbindet, die nur relativ, nämlich der Person, unbewusst sind. Diese Anschauung, dass unsere Person nur ein Teil unseres Subjekts sein möchte, hat Kant in seinen „Träumen eines Geistersehers“ aufgestellt, und er hat sie bis an sein Lebensende beibehalten.

Der Monist darf also unserer Sprache den Vorwurf nicht machen, dass sie geistige Funktionen nur in spielenden Analogieen mit organischen Funktionen vergleicht; er würde vielmehr gegen die Logik verstossen, wenn er leugnete, dass reale Analogieen vorliegen, und behauptete, dass die Sprache ihre Vergleiche einem heterogenen Gebiete entnehme.

Wie dem organischen Wachstum die organische Ernährung zu Grunde liegt, so dem geistigen Wachstum die geistige Ernährung. Der Erkenntnistrieb ist ein Hunger des Gehirns. Ebenso entspricht der Ausscheidung unassimilierbarer Bestandteile in der

organischen Thätigkeit die Ausscheidung derjenigen Vorstellungen, die unserer geistigen Individualität widersprechen.

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Aufnahme und Ausscheidung, welches die Quantität und Qualität des Assimilierbaren, d. h. Verdaulichen regelt, sind die Menschen und die Wesen überhaupt organisch wie geistig höchst verschieden angelegt. Bei vielen Wesen besteht ein Missverhältnis zwischen Aufnahmefähigkeit und Verdauungskraft. Spencer sagt vom Wurm, dass derselbe die ganze Masse des mit einigen zerfallenen pflanzlichen Stoffen vermengten Schlammes verschlingt und es dem Nahrungskanal überlässt, einiges davon zu assimilieren und 95 Procent wieder auszuscheiden.

Nicht viel anders macht es der Bücherwurm, der wahllos die ganze Masse der Erscheinungsthatsachen in sein Gedächtnis aufnimmt, ohne die Fähigkeit zu besitzen, daraus wirkliche Nahrung für seinen Geist zu schöpfen. Wenn er auch das aufgenommene Material nicht gleich wieder ausscheidet, so liegt es doch als toter Stoff in seinem Gedächtnis, und zwar in atomistischer Zersplitterung, während es in der Natur zum lebendigen Ganzen verbunden ist. Darum gelangt auch der blosse gelehrte Bücherwurm niemals zur Aufstellung neuer Theorieen und befruchtender Hypothesen, was nur durch wählerisches Aufnehmen und Verdauen und systematische Verbindung des Aufgenommenen möglich ist.

Dieser Mangel an geistiger Verdauungskraft hat es von jeher mit sich gebracht, dass den neuen Ideen so grosser Widerstand entgegengesetzt wurde, und zwar von den Gelehrten noch mehr, als von den Ungelehrten; die letzteren deswegen zu loben, geht aber allerdings nicht an; ihr scheinbares Verdienst beruht nur darauf, dass der geistige Magen so träge ist, dass er bei der Einführung ihm unverdaulicher Bestandteile nicht einmal zum Ausscheidungsprozess angeregt wird, sondern sie aufbewahrt, wie der Straussenmagen den Glassplitter. Wenn man die Vorratskammer des geistigen Durchschnittsmenschen untersucht, wird man immer finden, dass er ganz kritiklos neben einander Vorstellungen aufbewahrt, die entweder an sich unverdaulich sind, oder wenigstens

zueinander nicht passen und sich gegenseitig bekämpfen sollten, ohne es doch zu thun. Im grossen und ganzen freilich ist auch in dieser Hinsicht der Fortschritt die Regel, sowohl biologisch als historisch und individuell, und die Menschheit kommt wenigstens auf dem Wege der indirekten Auslese der Wahrheit immer näher, indem sie die Irrtümer als unverdauliche Bestandteile aus ihren Systemen ausscheidet.

Spencer führt den Satz durch, dass der Fortschritt vom weniger intelligenten zum intelligenteren und intelligentesten Tiere durchweg auch von einer Steigerung der Fähigkeit begleitet ist, die Nahrung auszuwählen, und fährt dann fort: „Dass ich auf diese Thatsachen aufmerksam machte, geschah nur zu dem Zweck, um nachzuweisen, dass eine gewisse Analogie zwischen dem Fortschritt in der körperlichen und dem Fortschritt in der geistigen Ernährung besteht. Die höheren Typen des Geistes haben gleich den höheren Typen des Körpers ein vollkommneres Vermögen, die zur Assimilation geeigneten Stoffe auszuwählen. Ebenso wie sich das höhere Tier bei der Auswahl seines Futters durch das Ansehen, die innere Beschaffenheit und den Geruch leiten lässt, und nur solche Dinge verschluckt, die einen erheblichen Betrag an organisierter Materie enthalten, so wird auch der höhere Intellekt durch ein Vermögen geleitet, das wir figürlich eine Art von intellektueller Spürkraft nennen könnten; er geht an unendlich vielen unorganischen Thatsachen vorbei, entdeckt aber sofort Dinge von Bedeutung und nimmt dieselben in sich auf als Elemente, aus welchen Grundwahrheiten hervorentwickelt werden können. Ein wenig ausgebildeter Verstand dagegen, unfähig, diese verwickelteren Erscheinungen zu zerlegen und sich ihre einzelnen Bestandteile zu assimilieren, daher auch des Geschmackes für dieselben entbehrend, verschlingt mit Gierigkeit Thatsachen, die zum grössten Teile wertlos sind, und absorbiert aus der grossen Masse nur ausserordentlich wenig Material für allgemeine Vorstellungen . . .

Solchen Köpfen, die der Organe zur Prüfung und systematischen Sonderung entbehren, ist allerdings diese Art von geistiger Nahrung allein zuträglich, und dieselben mit einer besseren Qualität

speisen zu wollen, wäre ebensowenig thunlich, wie Fleischfütterung für einen Ochsen"*).

Ein ökonomisch angelegter Geist, der nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses verfährt, wird in Bezug auf geistige Nahrung und Assimilierung eben so hoch über dem bloss empirischen Sammler stehen, als ein hochentwickeltes Säugetier über dem Wurm. Und ein Zeitalter, das nur reich ist an induktiven Talenten und nur das Aggregat von Thatsachen vermehrt, wird weit zurückstehen hinter einem Jahrhundert, das deduktiv angelegte Genies produziert, die aus geringem Material schwerwiegende Folgerungen ziehen. Dem Genie ist die grösste geistige Ökonomie eigentümlich. Es ist im höchsten Grade wählerisch in der Aufnahme von Thatsachen, und es besitzt die grösste Fähigkeit, ein geringes Thatsachenmaterial geistig auszunützen. „Ein Mangel an Unterscheidungsvermögen zwischen unnützen und nützlichen Thatsachen kennzeichnet den kindlichen Geist ebensogut wie den Geist des primitiven Menschen. In der That, wenn wir beobachten, wie die Thatsachen, welche ein Kind, sei es im Unterricht oder durch eigene Beobachtung, erlernt, nur um ihrer selbst willen gelernt werden, ohne Rücksicht auf ihren Wert als Material, aus welchem Verallgemeinerungen gezogen werden könnten, so wird uns verständlich, wie dieses Unvermögen, nahrhafte Thatsachen auszuwählen, eine notwendige Begleiterscheinung niedriger Ausbildung ist; denn wo die Verallgemeinerung eine gewisse Stufe noch nicht erreicht hat und die Gewohnheit, zu verallgemeinern, noch nicht fest eingewurzelt ist, da kann auch die Überzeugung nicht erreicht werden, dass eine Thatsache, abgesehen von irgend welchem unmittelbaren Werte, noch einen tiefer liegenden Wert besitzt"**).

Man kann also den blossen Gelehrten, dem das philosophische Deduktionsvermögen abgeht, mit einem Wesen vergleichen, das zwar ungeheuer viel Nahrung aufnimmt, aber eine geringe Verdauungskraft besitzt. Für diese Sorte induktiver Forscher hat

*) Spencer: Grundlagen der Soziologie, I, S. 100—102.
**) Spencer: Soziologie, I, S. 114.



schon Bacon von Verulam irgendwo gesagt, dass sie die Fabel des Äsop von einer Frau bedenken sollten, die von ihrem Huhne zwei Eier des Tages erwarten zu dürfen glaubte, wenn sie ihm das doppelte Futter gäbe; das Huhn aber wurde fett und legte gar nicht mehr. Das Genie dagegen hält sich an die nahrhaften Thatsachen und nützt dieselben möglichst vollkommen aus; es verfährt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Was sich der menschliche Geist wirklich assimiliert und nicht bloss als toten Stoff aufnimmt, das treibt ihn zu Verallgemeinerungen, lässt ihn neue Hypothesen erfinden und führt ihn zu Theorieen. Also auch das Resultat des Ernährungsprozesses ist in beiden Gebieten vergleichbar.

Ein lehrreiches Beispiel bietet Kant in seiner Hypothese über die Entstehung des Sonnensystems. Sein Verstand operierte nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Er bedurfte nicht des seit seinem Tode angesammelten Beobachtungsmaterials, und sogar innerhalb des zu seiner Zeit Bekannten wählte er nur die nahrhaften Thatsachen: die Ringe des Saturn und die Gleichheit in der Bewegungsrichtung der Planeten. Er schloss daraus, dass unser Sonnensystem einst ein kosmischer Nebel war — entdeckt wurden solche erst später — der, um seine Achse rotierend, Ringe abtrennte, die sich zu Planeten von naturgemäss gleicher Bewegungsrichtung ballten. Diese Theorie war so richtig, dass alle seitherigen Entdeckungen sich in sie einfügen liessen; denn die Rückläufigkeit der Saturnmonde bildet nur eine scheinbare Ausnahme. Der wirkliche Vorgang der Weltentwicklung geschieht in der Linie des geringsten Widerstandes, also muss auch die begriffliche Wiederholung dieses Vorgangs in der Wissenschaft auf derselben Linie verlaufen; die Entstehungshypothese der Welt muss das kleinste Kraftmass einhalten. Als wirkliche Ausnahmen vom Kantschen System erscheinen nur die Kometen mit ihren elliptischen, parabolischen und hyperbolischen Bahnen und ihrer zum Teile rückläufigen Bewegung. Wenn also die Astronomie dem leuchtenden Vorbilde Kants folgen will, so steht sie vor der Aufgabe, auch die Kometen in dieselbe Entstehungshypothese hereinzuziehen, und zwar ohne die Erklärungsprinzipien zu ver-

mehren, d. h. sie muss dasselbe Kraftmass auf einen noch weiteren Erklärungsumfang ausdehnen. Ich habe das in einer Hypothese über den Ursprung der Kometen versucht*), und wenn es mir gelungen sein sollte, so verdanke ich das weit weniger astronomischen Studien, als dem Umstand, dass ich bei Kant in die Schule ging.

In einer Theorie wie in einem Mechanismus müssen die einzelnen Teile möglichst einfach sein und in einfachster Weise ineinandergreifen, so dass in der Vorstellung dieser Theorie gleichsam die geistige Reibung auf das geringste Mass gebracht ist. Wie also für einen Cuvier ein einzelner Tierknochen genügte, um den ganzen anatomischen Bau des Tieres daraus zu konstruieren, so waren auch für Kant einzelne hervorragende Erscheinungen des Sonnensystems genügend, um daraus die Beschaffenheit dieses Systems, noch dazu in einem längst verflossenen Stadium seiner Entwicklung, zu erschliessen; denn die Vollkommenheit der Verstandesoperationen lässt sich, wie Zöllner sagt, „nach der Grösse des Zeitraums bemessen, bis zu welchem von einem gewissen Zeitpunkt einer wahrgenommenen Veränderung aus die dadurch kausal bedingten Veränderungen in die Zukunft oder Vergangenheit verfolgt und berücksichtigt werden können." Er führt aus, dass bei schärferer Entwicklung der Verstandesoperationen, schon auf Grund eines viel geringeren Materials von Beobachtungen, Schlüsse und Folgerungen über kausale Beziehungen in der Natur abgeleitet werden können, und erläutert das an dem Beispiele der vielen naturwissenschaftlichen Entdeckungen Kants, auf welche aber die Naturforscher keine Rücksicht nahmen, sondern in planlosem Beobachten und Experimentieren die Zeit verschwendeten, die so gut hätte verwertet werden können zur Bestätigung und Erweiterung der von Kant rationell deduzierten Resultate. Und unwillkürlich drängt sich ihm die Analogie mit dem organischen Gebiet auf, indem er von einer unbrauchbaren Hypothese Tyndalls sagt: „Eine Hypothese verhält sich zum Bedürfnis des Verstandes, wie ein Speise

---

*) du Prel: Entwicklungsgeschichte des Weltalls. 307—335.

zum Bedürfnis des Leibes. Die Tyndallsche Hypothese ist also einer Speise vergleichbar, welche durch ihre unverdaulichen Bestandteile nicht nur das Bedürfnis des Hungers nicht befriedigen kann, sondern die nach dem Genusse durch ihre schädliche Einwirkung auf den Organismus den Kräftezustand des hungernden Menschen noch herabsetzt und dadurch den empfundenen Hunger als Ausdruck eines zu erhöhenden Kräftezustandes in bedenklicher Weise vergrössert"*).

Das Genie bringt also Leben in die von der Naturwissenschaft aufgehäuften Thatsachen, die verborgenen Beziehungen derselben werden aufgedeckt und das ungeordnete Aggregat ordnet sich systematisch. In der Wirklichkeit sind die Einzelerscheinungen nicht isoliert voneinander, sondern ineinander verflochten. Darum ist auch das begriffliche Abbild der Wirklichkeit erst dann erzeugt, wenn das von den blossen Empirikern gesammelte Material vom Genie zu systematischer Einheit verbunden ist. „Wie in der äusseren Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbart, so ist auch in unserem Geiste — wie Schelling sagt — ein unendliches Bestreben, sich selbst zu organisieren. Alles strebt in ihm zum System." Nur diejenige Erkenntnis, sagt er, kann uns wirklich befriedigen, die „in einem notwendigen Zusammenhang an uns kommt", und „alles wahre Wissen ist Kohärenz"**).

So gelangt also das Genie, und zwar auf dem Wege unbewusster Verstandesoperationen, zu Resultaten, lange bevor die mit bewussten Verstandesoperationen arbeitenden empirischen Wissenschaften dieselben bestätigen. Das Genie ist der eigentliche Pfadfinder der Wahrheit; es legt auf dem Wege der Deduktion im Fluge Strecken zurück, die der Empiriker, der nur induktiv vorwärts kommt, nur langsam durchwandelt. „Der Genius als Architekt — sagt Maudsley — hat, wie die Natur, sein eigenes unbewusstes System . . . Die oft diskutierte Frage über die Ausdehnung, in welcher die sogenannte induktive und deduktive Methode anwendbar sei, löst sich oft in die Frage auf, welch ein

*) Zöllner: Natur der Kometen. 53. 232. 30.

**) Schelling: I, 1, 136. I. 9. 54. 244.



Mensch es sei, der sich ihrer bedienen will; entweder einer, der nur seine Sinne hat, der Augen hat und nicht sieht, oder einer, der Sinne und einen Verstand hat; entweder einer, der nur sogenannte Beobachtungsthatsachen sammeln kann, oder einer, der die tausend verschiedenen Thatsachen durch eine belebende Idee verbinden und so beweisen kann, dass es Thatsachen sind . . . Viele, die so heftig gegen die Theorie ankämpfen, befinden sich in demselben Falle, wie Eunuchen, die gegen die Unkeuschheit losziehen; dies ist die Keuschheit der Impotenz . . . . Nicht durch ängstliches Quälen, nicht durch introspektives Durchforschen und Peinigen seines eigenen Bewusstseins ist der Mensch imstande, das Genie zu erwecken. Als die reife Frucht unbewusster Entwicklung taucht es zur rechten Zeit und zur angenehmen Überraschung im Bewusstsein auf und erweckt von Zeit zu Zeit das schlafende Jahrhundert. Durch das andauernde emsige Streben einer ganzen Reihe von Menschen nach systematischer Anspannung an die äussere Natur, durch Schaffen eines jeden einzelnen in seiner kleinen Sphäre mit der induktiven Methode, sei es auf physischem oder psychischem Gebiete, je nachdem durch die nötige Arbeitsteilung ihm sein Los gefallen ist, wird ein Zeitpunkt in der Entwicklung erreicht, der dem Auftreten eines Genies günstig ist“ *).

Den Gedanken, dass das Genie aus ungenügendem Thatsachenmaterial bedeutungsvollere Schlüsse zu ziehen vermag, als das blosse Talent aus dem vollständigen Material, hat auch Eduard von Hartmann ausgesprochen: „Ein Denker braucht eine um so weniger breite Erfahrungsgrundlage für seine Induktionen, je spekulativer er veranlagt ist, und ein Mensch hält sich um so länger bei dem Sammeln der Erfahrungsgrundlagen auf, je weniger Zutrauen er zu der synthetischen Kraft seines spekulativen Denkens hegt. Ob man mit einer breiteren oder schmaleren Erfahrungsbasis arbeiten, früher oder später emporsteigen soll, ist somit gar keine Prinzipienfrage, sondern eine Opportunitätsfrage, die für jedes Individuum anders zu entscheiden ist.“ **)

---

*) Maudsley: Physiologie und Pathologie der Seele. 33.

**) E. v. Hartmann: Die deutsche Ästhetik seit Kant. 329.

Man kann also dem Genie nicht zumuten, dass es auf dem langsamen Wege der Iuduktion fortschreiten soll, da es nach dem Prinzip eines kleineren Kraftmasses, nämlich durch unbewusste deduktive Verstandesoperationen viel früher dazu kommt, die induktiv noch lange nicht erreichbaren Früchte zu pflücken; man kann ihm nicht zumuten, im Stellwagen zu fahren, da es die Eisenbahn zur Disposition hat. Wenn ich durch unbewusste Gedankenoperationen, bei welchen die logischen Zwischenglieder nicht an sich, aber für das Bewusstsein ausfallen, eine Wahrheit finde, so ist das eine Verminderung des Kraftmasses und intellektuell ein eben so grosser Vorteil wie das Unbewusstwerden physiologischer Zwischenglieder beim Klavierspieler oder der Strickerin, oder die Abkürzung des biologischen Prozesses in der Embryonalentwicklung. Allerdings werden Wahrheiten erst dann zum eigentlichen Besitz der Menschheit, wenn sie auch auf induktivem Wege bewiesen wurden; aber die Deduktion giebt eben die Richtung an, in welcher die Induktion vorgehen soll, und wenn solche Winke nicht benützt werden, so geschieht eben, was Kant gegenüber geschehen ist, dass seine schwerwiegenden, naturwissenschaftlichen Entdeckungen mehr als ein halbes Jahrhundert lang von Seite der Naturwissenschaft zum eigenen Nachteil derselben nicht benützt wurden. Das Eifern gegen die deduktive Forschungsmethode, d. h. gegen die des kleineren Kraftmasses, und der ameisenartige Fleiss, womit die empirischen Wissenschaften ihr Material immer noch weiter zu vermehren trachten, beruht also auf ihrer Unfähigkeit, aus dem bereits vorhandenen Material die wichtigen Folgerungen zu ziehen, die *implicite* darin liegen.

Wenn eine Wahrheit unser gesicherter Besitz erst dann wird, nachdem sie induktiv bewiesen wurde, so ist doch ihre deduktive Ableitung nicht entbehrlich, ja sie bietet ohne diese keinen Nutzen. Es gilt auch hier das Wort Goethes: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen. Eine deduktiv gefundene Wahrheit wird erst dann uns geistig assimiliert und unser wirkliches Eigentum, wenn ihr verborgener Kausalzusammenhang mit anderen erkannt wird. Wenn eine Hypothese in den ungeregelten Haufen mehr oder minder zufällig gefundener und plan-

los gesuchter Thatsachen hineingeworfen wird, so werden diese befruchtet und gliedern sich systematisch um dieselbe. „Ebenso wie das Protoplasma, das einen unbefruchteten Keim bildet, unthätig bleibt, bis die Materie der Spermazelle mit ihm vereinigt ist, dann aber, sobald diese Verbindung sich vollzogen hat, sich zu organisieren beginnt, so verharrt auch ein ungeordnetes Aggregat von Beobachtungen, in Ermangelung einer Hypothese, in unsystematischem Zustande, erleidet aber unter dem Anreiz einer Hypothese sofort gewisse Veränderungen, die zu einer zusammenhängenden systematischen Ansicht führen“*).

So gleicht also der Entstehungsprozess der Wahrheit im einzelnen wie im ganzen, im Werden wie im Resultate, dem Entstehungsprozesse eines Organismus, wie es vorweg zu erwarten ist, wenn wir den Menschen als ein monistisch erklärbares Wesen betrachten, bei dem Natur und Geist aus einem gemeinschaftlichen Quellpunkt fliessen, aus einem transcendentalen Subjekt, das, weil es sich in unserem irdischen Bewusstsein nicht findet, zwar ein von uns Ungewusstes, aber nicht ein an sich Unbewusstes ist. Die logische Notwendigkeit im menschlichen Geiste, der sich mit einem Naturproblem beschäftigt, ist nur das Spiegelbild jener Notwendigkeit, die sich in der Bildung eines Naturmechanismus oder Organismus zeigt. Einfachen Gedankenoperationen gegenüber fühlen wir daher instinktiv, dass sie die Wahrheit treffen, weil sie die feine Gliederung der Naturprodukte zeigen, während gezwungene Geistesoperationen uns unwillkürlich an organische Missbildungen erinnern. Wer die verschiedenen Hypothesen liest, die über den Ursprung der Kometen in Umlauf sind, wird diesen Eindruck erhalten.

Es wäre nun leicht, den Vergleich noch weiter, bis in die Details auszuführen, wobei ungezwungen ein Parallelismus zwischen den organischen Funktionen in der Ernährung, im Wachstum, Kreislauf des Blutes, geschlechtlicher Produktion, Absonderung, und andererseits den korrespondierenden Funktionen des Geistes sich nachweisen und eine Diätetik des Geistes wie eine solche

---

*) Spencer: Soziologie, I., 152.

des Körpers sich aufstellen liesse.*) Was wir im lobenden Sinne die geistige Zweifelsucht nennen, ist oft nur geistige Unfähigkeit, Thatsachen zur verdauen und zu assimilieren. Man glaubt nicht gern und verwirft als Aberglauben, was man nicht versteht, wie man nicht gerne isst, was man nicht verdauen kann. Andererseits ist aber auch die Gefahr des gerade durch die Hypothesenbildung genährten Apriorismus, der vorgefassten Meinung zu bedenken, von welcher Schopenhauer sagt: „Eine Hypothese führt in dem Kopfe, in welchem sie einmal Platz genommen oder gar geboren ist, ein Leben, welches insofern dem eines Organismus gleicht, als sie von der Aussenwelt nur das ihr Gedeihliche und Homogene aufnimmt, hingegen das ihr Heterogene und Verderbliche entweder gar nicht an sich kommen lässt, oder, wenn es ihr unvermeidlich zugeführt wird, es ganz unversehrt exzerniert"**). Aber wenn auch individuelle Geister sich nicht allen Thatsachen der Natur anzubequemen vermögen, so ist doch im grossen und ganzen das Reifen der Wahrheit dem biologischen Prozess zu vergleichen, indem unsere Ideen immer mehr der äusseren Wirklichkeit sich anpassen. Diese Anpassung im geistigen Gebiete findet auf dieselbe Weise statt, wie im organischen Gebiete. Wie die Organismen verschiedene Anpassungsgrade zeigen, das Überleben des Passendsten aber durch indirekte Auslese erreicht wird, indem das minder Passende in der Konkurrenz unterliegt und beseitigt wird, so haben auch unsere Hypothesen einen verschiedenen Anpassungsgrad an die Wirklichkeit, und so wird auch die Wahrheit nicht direkt erreicht, sondern indirekt durch Beseitigung des Irrtums. „Es liegt — sagt Schelling — tief in der Eigentümlichkeit der Philosophie, dass die Wahrheit nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erschöpft, zur Sprache gebracht und beseitigt sind."***) Auch dieses Gesetz aber umschliesst nicht nur das geistige und organische Reich, sondern auch das unorganische. Wie die Wahrheit indirekt, durch Beseitigung des Irrtums, zur Geltung kommt,

*) Vgl. Carus: Psyche, 469.

**) Schopenhauer: Parerga, II. 543.

***) Schelling: I, 10. 203.

wie die bestangepassten Individuen in der Konkurrenz überleben, so kommt auch — wie ich das anderwärts nachzuweisen suchte*) — in der Sternenwelt das Zweckmässige *via exclusionis*, d. h. durch indirekte Auslese zu stande.

Wenn Gedanken, die das Abbild der Wirklichkeit sein sollen, nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses sich bilden müssen, so muss dieses Prinzip auch von der Sprache als dem Darstellungsmittel der Gedanken gelten, d. h. also vom Stile, von dem Buffon sagt: *le style c'est l'homme*, und von dem schon Platon irgendwo sagt, dass eine gute Rede in der Gliederung ihrer einzelnen Teile wie ein Organismus (*ὥσπερ ζῶον*) sein muss. Der beste Stil ist immer derjenige, welcher den Gedanken nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses ausdrückt. Die Sprache muss mit dem Gedanken sich decken und ihm knapp anpassen, wie ein gut geschnittenes Kleid dem Körper. Gleicht die Rede einem schlotternden Kleide durch überflüssiges Beiwerk, so ist das ebenso fehlerhaft, als wenn sie hinter dem Gedanken zurückbleibt, wie ein Kleid, aus dem der Mensch hinausgewachsen ist. Nichts ist dabei gleichgültig, nicht die Reihenfolge und Konstruktion der Sätze, noch die Reihenfolge der Worte. Der grösste Effekt, besonders beim öffentlichen Redner, wird immer dann erzielt, wenn der Gedanke kurz und klar ist, d. h. nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses seinen Ausdruck erhält; und solche Reden sind es auch, die dem Leser oder Hörer das relativ geringste Kraftmass seines Geistes abverlangen, seine Gedankenarbeit ökonomisch schonen, daher am überzeugendsten wirken. Alles überflüssige Beiwerk schwächt das Verständnis und die Überzeugung, weil, je grössere Anstrengung notwendig ist, einen Satz zu verstehen, eine desto geringere Kraft übrig bleibt für die Beurteilung seines Inhalts. Darüber können wir uns aus jedem Zeitungsblatt belehren, wenn wir eine Rede Bismarcks mit der irgend eines seiner parlamentarischen Gegner vergleichen. Wir finden bei ihm die grösste Ökonomie der Sätze und Worte, um das, was er denkt, gerade so auszudrücken, wie er es denkt. Durch Tropen und Figuren, welche das Begriffliche

*) du Prel: Entwicklungsgeschichte des Weltalls.

in Anschauliches verwandeln, also dem Verständnis ein kleineres Kraftmass zumuten, kommt er der Sprache noch zu Hilfe und erreicht mit einem Schlage, was ohne dieses Hilfsmittel nur durch grösseren Wortaufwand, mit grösserem Kraftmass erreicht würde. Darum ist auch so mancher Ausdruck dieses grossen Staatsmannes sofort zum geflügelten Wort geworden und ins allgemeine Volksbewusstsein gedrungen, was keinem seiner Gegner gelingt, weil man bei ihnen sich oft vergeblich fragt, was sie mit ihrem Wortschwall eigentlich gemeint und gewollt haben. Man hört wohl die Mühle klappern, sieht aber kein Mehl zum Vorschein kommen. Bismarck redet nach der Anweisung des Chinesen Jang-Tseu, der das Verhältnis des Gedankens zu seinem Ausdruck mit den Worten bezeichnet: „Ist der Gedanke vom Wort allzu beengt, so ist der Ausdruck trocken und hart; ist der Gedanke wie beladen vom Gewicht der Worte und verdunkelt von ihrem Schimmer, so wird der Ausdruck weich und matt; ist der Gedanke mit dem Wort wie in der gleichen Schwebe, so erklären und verschönern sie sich gegenseitig"*).

Wenn nun die einzelnen Gedanken sich gleich einem organischen Produkt verhalten, so muss der Darwinismus auch auf das Reich des Geistes ausgedehnt werden können. Der Kampf ums Dasein, den Darwin innerhalb der organischen Natur aufgedeckt hat, ist tiefer in der Natur begründet, als Darwin selbst es geahnt zu haben scheint. Er lässt sich nicht nur übertragen auf das Reich der Gestirne, sondern auch innerhalb der subjektiven Welt des Geistes sind Vererbung, Umbildung und Anpassung gegeben. In der Gedankenwelt, wie in der organischen Natur, kämpft das konservative Prinzip, die Vererbung, mit den äussern Anpassungsfaktoren, und es erfolgt daraus die Umbildung unserer Weltanschauung. Wenn es zu einer geregelten Entwicklung der Gedanken kommen soll, sind beide Faktoren nötig: Vererbung und Umbildung. Der Vererbung im organischen Reich entspricht im geistigen Gebiete das konservative Vorurteil; den Anpassungsfaktoren entsprechen die neuen Erfahrungsthatsachen. Prof. E. Mach sagt in

*) Windischmann: Philosophie im Fortgang etc. I. 334.

seiner Rektoratsrede: „Zu grosse Nachgiebigkeit gegen jede neue Thatsache lässt gar keine feste Denkgewohnheit aufkommen. Zu starre Denkgewohnheit wird der freien Beobachtung hinderlich. Im Kampf, im Kompromiss des Urteils mit dem Vorurteile, wenn man so sagen darf, wächst unsere Einsicht. Ein gewohntes Urteil, ohne vorausgegangene Prüfung auf einen neuen Fall angewandt, nennen wir Vorurteil. Wer kennt nicht seine furchtbare Gewalt! Seltener denken wir daran, wie wichtig und nützlich das Vorurteil sein kann. Sowie niemand physisch bestehen könnte, wenn er die Blutbewegung, die Atmung, die Verdauung seines Körpers durch willkürlich vorbedachte Handlungen einleiten und im stande erhalten müsste, so könnte auch niemand intellektuell bestehen, wenn er genötigt wäre, alles, was ihm vorkommt, zu beurteilen, ohne sich vielfach durch sein Vorurteil leiten zu lassen. Das Vorurteil ist eine Art Reflexbewegung im Gebiete der Intelligenz . . . So erscheint die Gedankenumwandlung als ein Teil der allgemeinen Lebensentwicklung, der Anpassung an einen wachsenden Wirkungskreis.*) Und was Prof. Mach von der Naturwissenschaft behauptet, dass sie „den sparsamsten, einfachsten begrifflichen Ausdruck als ihr Ziel erkennt"**), das gilt auch von der Philosophie und in anderer Weise von der Kunst.

In der Dichtkunst besonders ist es sehr deutlich, dass sie, wenn auch unbewusster Weise, nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses verfährt.

Es zeigt sich das schon bei der Schilderung von Empfindungen, auffälliger aber noch in anschaulichen Schilderungen. Wo das Prinzip des kleinsten Kraftmasses im höchsten Grade angewendet wird, da wird auch die grösste Anschaulichkeit erreicht; nur wo sich die Schilderung auf das Hervorragende und Charakteristische beschränkt, dort ist auch die Kunst — um mit Aristoteles zu reden — die „gereinigte Wirklichkeit", daher ich schon anderwärts das darstellende Dichten ein Verdichten genannt habe***).

---

*) Mach: Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken. 14.

**) Mach: Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung. 21.

***) du Prel: Psychologie der Lyrik. 64.



Indem wir die Worte des Dichters lesen, haben wir die Arbeit, diese Worte in Bilder umzusetzen; dieses mit dem kleinsten Kraftmass zu thun, gelingt uns aber nur dann, wenn eben der Dichter selbst nach diesem Prinzip geschildert hat. Die grössere Wirkung der Poesie vor der Prosa liegt darin, dass der Dichter dieses Darstellungsprinzip in gesteigertem Masse anwendet und den Leser in seiner Phantasie anwenden lässt. Der Dichter wendet mit Vorliebe Metaphern an, weil diese das bequemste und kürzeste Darstellungsmittel sind. Er lässt uns die Naturgemälde, die er schildert, mit der relativ geringsten Mühe reproduzieren, indem er seine Naturobjekte beseelt. Wenn Heine in dem Liede „Ein Fichtenbaum steht einsam" der Fichte und Palme Empfindung leiht, erreicht er am schnellsten seinen Zweck: die Anschaulichkeit. Der Dichter personifiziert die Dinge, weil er sie so unserem Verständnis intimer bekannt macht — ein Prozess, der übrigens, und zwar zum gleichen Zwecke, schon in der Entstehung der Sprachen vor sich ging, wenn den Naturdingen ein Geschlecht beigelegt wurde. „Das grammatische Genus ist eine in der Phantasie der menschlichen Sprache entsprungene Ausdehnung des Natürlichen auf alle und jede Gegenstände."*)

Wie der Mensch in seiner äusseren Form und Gestalt am besten geschildert ist, wenn wir diese als den äusseren Ausdruck seines Inneren hinstellen, so erreicht auch der Dichter die Anschaulichkeit der Form, indem er ein Inneres an den Dingen herauskehrt, und am nächsten bringt er sie unserem Verständnis, indem er menschliche Empfindungen in sie hineinlegt. Darum lässt er Berge kühn emporsteigen, Bäume stolz sich strecken und die Wellen des Meeres zornig branden. Dass dieses wissenschaftlich genommen verkehrt ist, bleibt sich gleichgültig; nicht um wissenschaftliche Belehrung ist es dem Dichter zu thun, sondern nur darum, die grösste Anschaulichkeit für die Phantasie des Lesers zu erreichen. Was aber in dieser Hinsicht für den modernen Menschen nur Vergleich oder Gleichnis ist, kann nur als Überbleibsel einer Weltanschauung angesehen werden, worin das Gleichnis noch als Gleichheit

*) Grimm: Deutsche Grammatik. 326.

mit der menschlichen Natur gedacht wurde, wie das deutlich die Mythen der alten Völker und die Sagen zeigen.*) In diesem Sinne habe ich die Lyrik paläontologische Weltanschauung benannt.

Diese paläontologische Weltanschauung wird auch aus der Lyrik niemals verdrängt werden, weil eine an Stelle derselben gesetzte wissenschaftliche Charakteristik der Naturdinge niemals diesen hohen Grad der Anschaulichkeit erreichen kann, die Poesie also geradezu das Prinzip des kleinsten Kraftmasses aufgeben würde.

Grosse Anschaulichkeit für den Leser erreicht der Dichter nur dann, wenn er schon für sich selbst eine grosse Vorstellungskraft besitzt. Es ist daher ganz überflüssig, darüber zu streiten, ob beim Dichter die vorstellende oder die darstellende Kraft überwiegen soll. Sie sind untrennbar und immer im gleichen Grade vorhanden.**) Es muss schon der Produktion eines Gedichtes die grösste anschauliche Vorstellung zu Grunde liegen, sonst kann sie auch beim Leser nicht erzeugt werden; darum sieht es eben auf dem deutschen Parnass heute so traurig aus, weil meistens nur Leute dichten, bei welchen die Reflexion vor der Phantasie überwiegt.

Nicht anders ist es im Drama. Wenn der Dichter seinen Helden in Verhältnisse setzt, in welchen statt der vielen treibenden Ursachen des gewöhnlichen Lebenslaufes nur wenige und bestimmte herrschen, was die Handlungsweise des Helden nur um so deutlicher als Resultante der auf ihn wirkenden Motive zeigt und seinen Charakter in helles Licht setzt, so verfährt eben der Dichter nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses.

Auf dieses Prinzip zielen geradezu alle Kunstgriffe des Dichters ab. Sehr deutlich zeigt es sich an dem Spezialfall des Reimes. Die Frage, warum der Dichter reimt, kann nur aus diesem Gesichtspunkte genügend beantwortet werden. Der Reim ist ein Verringerungsmittel des vom Dichter in der Darstellung aufzuwendenden Kraftmasses. Historisch ist der Reim entstanden aus der Alliteration und der Assonanz. Die Assonanz will durch Wiederkehr gleicher Vokale, die Alliteration durch die Wiederkehr gleicher

---

*) Vergl. Laistner: Nebelsagen.

*) Vergl. Cohen: Die dichterische Phantasie. 85.

Konsonanten die Aufmerksamkeit des Lesers erregen und auf bestimmte Punkte lenken; beide wirken zunächst auf das Gehör, mittelbar aber auf die Phantasie. Demselben instinktiven Bedürfnis, das nur allmählich in der Ästhetik begrifflich begründet wurde, verdankt auch der Reim seine Entstehung, der Alliteration und Assonanz vereinigt. Die Praxis war früher als die Theorie, und das Bedürfnis wurde erst hinterher zur ästhetischen Regel.

Was nun der Reim erzielen will, wird klar aus seinem Verhältnis zur Dichtkunst überhaupt. Die Dichtung bezweckt Darstellung des Schönen und Reproduktion desselben in der Phantasie des Lesers. Die Vorstellung des Schönen ist aber Funktion der Phantasie; also muss aus dem Begriffe der Phantasie als des subjektiven Bodens der Kunst die Theorie des Reimes gefunden werden. Die Theorie wurzelt eben dort, wo das Kunstwerk entsteht: in der Phantasie. Wenn nun in der Kunst überhaupt das Prinzip des kleinsten Kraftmasses gilt, so kann auch der Reim nur eine Anforderung dieses Prinzips, nur ein Spezialfall desselben sein.

Um nun die Frage zu lösen, welche Wirkung der Dichter unbewusst durch den Reim erzielt, ist zu untersuchen, welche Reime die wirkungsvollsten sind. Selbst wer vom Prinzip des kleinsten Kraftmasses nichts wüsste, könnte aus der blossen Analyse mustergültiger Gedichte herausfinden, dass diejenigen Gedichte die grösste Wirkung erzielen, worin Worte von grossem Anschauungsinhalt gereimt werden: Hauptworte, Eigenschaftsworte und Zeitworte, und in sofern unter diesen wieder eine Auswahl zu treffen ist, diejenigen Worte, auf welche die Phantasie des Dichters den Accent legt, und auf die er die Phantasie des Lesers hinlenken will. Präpositionen, Umstandsworte und Worte von abstrakter Bedeutung genügen dieser Bedingung nicht, sie enthalten nichts Anschauliches, sollen also nicht gereimt werden, und wenn es geschieht, so wird dadurch keine Wirkung erzielt.

Wäre der Reim ein blosser Accent für das Ohr, ein blosser Schall, so wäre er eine blosse Spielerei und es wäre gleichgültig, welche Worte gereimt werden. Da dieses durchaus nicht der Fall ist — was jeder fühlt, wenn er ein gutes Gedicht liest — so muss

der Reim noch weiter wirken als auf das Ohr, er muss auch einen Accent für die Phantasie des Dichters und die reproduzierende Phantasie des Lesers in sich enthalten.

Auch der Reim ist also dem Hauptzwecke aller Dichtung untergeordnet, die grösste Anschaulichkeit mit den geringsten Mitteln zu erzielen. Der Dichter, der augenhaft die hervorspringenden Punkte des Naturbildes auffasst, accentuiert dieselben für das Ohr des Lesers und beleuchtet sie für dessen Phantasie. Gereimte Worte bringen auch die damit bezeichneten Teilvorstellungen in Verbindung, und dieser Eindruck wird noch verstärkt, indem der Reim das Endglied der Strophe bildet; die Ruhepause für das Gehör lässt der Phantasie Musse, auf den accentuierten Vorstellungen zu verweilen und sie zum Bilde zusammenzusetzen. Daraus ergiebt sich auch die Regel, dass die Strophen eines Gedichtes nicht zu lange sein dürfen, weil dadurch der beredete Vorteil wieder verloren ginge oder doch geschmälert würde. Es ist ein blosser Nebenvorteil des Reimes, dass er auch dem Gedächtnis das Behalten des Gedichtes erleichtert, sein eigentlicher Zweck ist das aber keineswegs.

Man braucht nur Goethes Verse aus dem „Faust“ zu lesen:

Wenn über schroffen Fichtenhöhen
Der Adler ausgebreitet schwebt,
Und über Flächen, über Seen
Der Kranich nach der Heimat strebt —

um unwillkührlich darauf geführt zu werden, dass den Hauptworten und Zeitworten ein grosser Reimwert für die Phantasie zukommt. Um auch von dem Reimwert des Eigenschaftswortes ein Beispiel zu geben, so sagt Martin Greif — dieser wenigstens unter den heutigen Dichtern arbeitet nicht reflektiv, sondern mit Phantasie und künstlerischem Instinkt — vom religiösen Zweifler, der in den Dom tritt:

Durch die Fenster, lang und schmal,
Fällt der letzte Sonnenstrahl —

wobei merkwürdiger- — aber sicherlich ganz ungesuchterweise — „lang und schmal“ nicht nur auf das Reimwort „Sonnenstrahl“

passen, sondern auch noch die gotischen Fensterscheiben zeichnen, womit das kleinste Kraftmass in erhöhter Potenz angewendet wird.

Wenn dagegen nicht die an sinnlichem Inhalt reichsten Worte gereimt werden, sondern inhaltsarme Worte, so gewinnen die letzteren nur, was den durch ihren Inhalt zum Reim berechtigten Worten an Wirkung entzogen wird, von denen die Aufmerksamkeit abgelenkt und auf das Nebensächliche hingelenkt wird.*) Wie der Maler die Hauptvorstellung seines Bildes in den Vordergrund rückt und nicht in den Schatten stellt, sondern das Licht darauf fallen lässt, so thut es auch der Dichter, der sich direkt an das Ohr, indirekt aber an das Auge der Phantasie des Lesers wendet.

Dies also ist das Wesen des Reimes, dass er ein Spezialfall der Anwendung des kleinsten Kraftmasses in der Kunst ist. Dass nun aber die Dichter diese Regel nicht etwa mit Bewusstsein gefunden haben, sondern unbewusst anwendeten, und erst die historisch spätere analysierende Ästhetik sie zu bewussten Regeln erhoben hat, ist nur ein Beweis mehr davon, dass die Produktion des Schönen dem Unbewussten angehört. Der wirkliche Dichter hat sich in die Sprache hineingelebt, seine Phantasie und seine sprachliche Darstellung sind ihm nicht getrennte Vermögen, sondern verschmolzen; darum sucht er auch die Reime nicht im Bewusstsein, sondern zugleich mit dem Zeugungsvermögen seiner Phantasie stellen sie sich in einem und demselben Prozess und zugleich mit der ganzen Form des Gedichtes unwillkürlich ein. Dann aber, wenn alles in einem Guss entstanden ist, wird auch der analysierende Ästhetiker, der die einzelnen Bestandteile herauspräpariert, die merkwürdige Ähnlichkeit mit den Naturprodukten erkennen und sehen, wie in beiden das Prinzip des kleinsten Kraftmasses gewahrt ist. Grosses kann eben der Dichter nur leisten, wenn seine Geistesthätigkeit selbst eine Naturthätigkeit ist, wenn er die Natur nicht nachahmt, sondern selbst „schafft" wie die Natur. Aus seinem tiefer liegenden transcendentalen Subjekt heraus muss er produzieren, nicht bloss aus dem Bewusstsein, als

*) Poggel: Grundzüge einer Theorie des Reimes, 43.

dem einen der beiden Bestandteile heraus, in die sich dieses Subjekt als Körper und Geist gespalten hat. Darum ist über die Kunst noch nichts Tieferes ausgesprochen worden, als was Schelling sagt: „Diese geistige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweisung erschaffen. Sie ist das reine Geschenk der Natur, welche hier zum zweitenmale sich schliesst, indem sie, ganz sich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geschöpf legt."*)

Gehen wir nun zu einem anderen Gebiet über, in dem sich die Analogieen zwischen Natur und Geist noch merkwürdiger gestalten und nicht nur die Form der Produkte betreffen, sondern deren Inhalt. Dieses Gebiet ist die Technik.

Der Sprachforscher Lazarus Geiger hat das bedeutende Wort ausgesprochen: „Das Werkzeug, in seiner Entwicklung beobachtet, gleicht in wunderbarer Weise einem natürlichen Organ, es hat ganz wie dieses seine Transformationen, seine Differenzierungen; man würde das Werkzeug gänzlich missverstehen, wenn man immer in seinem nächsten Zwecke die Ursache seiner Entstehung finden wollte, ebenso, wie man den Schwimmfuss der Ente missverstehen würde, wenn man ihn ausser Zusammenhang mit der Fussbildung nicht schwimmender Vögel betrachtete."**)

Diese merkwürdige Analogie ist es nun, welche Ernst Kapp durch das Reich der Technik durchführt. Er weist z. B. nach, dass die innere Konstruktion des Gehörorgans den Anatomen erst verständlich wurde, nachdem das Klavier erfunden wurde; dass ferner die Konstruktion des Auges ganz analog befunden wurde der einer *camera obscura*, und das verkehrte Bild auf der Netzhaut ganz in gleicher Weise entsteht, wie das auf der Rückwand einer *camera*. Ebenso war unter den Tonwerkzeugen die Orgel das nachhelfende mechanische Nachbild für das Verständnis der Stimmorgane, so zwar, dass die Übereinstimmung des technischen Produkts mit dem organischen Vorbild dem Betrachter ein Lächeln der Verwunderung abnötigt.***) Auch andere Forscher haben Licht auf dieses Gebiet geworfen, z. B. Carus in seiner

*) Schelling: I. 7. 326.

**) L. Geiger: Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 37.

***) E. Kapp: Philosophie der Technik.

„Physis“, und Fechner, welcher sagt: „Das Auge wirkt, soweit es mit einer *camera obscura* übereinstimmt, wie eine *camera obscura*, die Luftröhre wie eine Pfeife, das Herz wie eine Pumpe, der ganze Körper mit seinem chemischen Prozesse wie ein geheizter Ofen, die ausdünstende Haut wie ein Kühlgefäss; insoweit sie aber nicht damit übereinstimmen, kann man auch die Übereinstimmung der Wirkung nicht fordern, und was sich wegen Komplikation der Bedingungen nicht als Wirkung derselben berechnen lässt, nicht als Wirkung derselben streichen.“*) Am ausführlichsten ist nun dieser Gedanke bei Kapp durchgeführt, und ich will dem Leser den Genuss nicht rauben, sich bei diesem selbst des Weiteren zu orientieren.

Auf den ersten Blick nun erscheint es höchst wunderbar, dass technische Produkte, im Zustande hellsten Bewusstseins erfunden und angefertigt, in ihrem Grundcharakter mit Naturprodukten übereinstimmen. Und doch ist es ganz von selbst verständlich. Unsere Verwunderung rührt daher, dass wir eine doppelte Quelle, einen Dualismus der Kräfte voraussetzen, der gar nicht vorhanden ist. Die Gehirnprozesse, auf welchen jene technischen Erfindungen beruhen, werden vom Bewusstsein nicht hervorgerufen, sondern nur beleuchtet. Wie nach Spinoza der geworfene Stein, wenn er Bewusstsein hätte, glauben würde, freiwillig zu fliegen, so glauben auch wir, wenn es im Lichte des Bewusstseins in uns denkt, darin eine Thätigkeit des Bewusstseins zu erkennen. Statt uns darüber zu verwundern, dass es auch ein unbewusstes Denken gebe, sollten wir einsehen, dass es im Grunde nur ein solches giebt, nämlich zwar auch ein vom Bewusstsein begleitetes, aber kein vom Bewusstsein verursachtes Denken. Organismus und Bewusstsein sind nicht von heterogenen Kräften beherrscht, deren Produkte trotzdem wunderbarerweise übereinstimmen, sondern in beiden Gebieten ist nur eine und dieselbe Kraft differenziert, und darum müssen die Produkte übereinstimmen. Jene Verwunderung entspringt also der Voraussetzung eines Dualismus im Menschen; in der monistischen Erklärung des Menschen verliert sie ihre Berechtigung.

*) Fechner: Atomenlehre. 130.

Da nun die Natur ihre organischen Probleme nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses löst, so muss es auch für die Technik noch leitendes Prinzip werden, die Natur zum Vorbild zu nehmen, die so manche Lösung technischer Probleme uns vorweggenommen hat. Es muss diese Naturthätigkeit in der Technik zum Bewusstsein erhoben und zunächst nach organischen Vorbildern gesucht werden, wenn wir eine ideale Lösung nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses finden wollen. So wird z. B. das Problem des Fluges, das von der Natur bereits gelöst ist, leichter und besser nach ihrem Vorbild zu lösen sein, als auf dem ganz heterogenen Wege des Ballons. Auf diesem Wege lässt sich hoffen, dass die Entwickelung der Technik nicht mehr durch den Zufall und blind tappende Versuche gefördert werden, sondern dass vielmehr das prophetische Wort des Bacon von Verulam eintreffen wird*): „Mit den Erfindungen wird auch die Kunst des Erfindens wachsen.

Die Analogieen zwischen Natur- und Geistesprodukten gehen aber noch weiter. Zeising ist es, der den nächsten Schritt in dieser Richtung gethan hat. Zunächst erbrachte er den Beweis, dass Natur und Kunst von einem gemeinschaftlichen Gestaltungsprinzip beherrscht sind, dem des goldenen Schnittes.**) Es lässt sich dieses Einteilungsprinzip nachweisen in der menschlichen Gestalt, im Bau der Tiere, der Pflanzen, Krystalle, in den chemischen Mischungen, ja sogar in der Anordnung des Planetensystems, also in der unorganischen wie organischen Natur. Im Reiche des Bewusststeins manifestiert es sich in der Architektur, Musik, Poesie und Malerei. Teilweise berufe ich mich dabei auf noch ungedruckte Abhandlungen Zeisings, für welche einen Verleger zu finden mir nicht gelungen ist. Mit Schriften, die den bloss scheinbaren, nämlich materialistischen Monismus behandeln, werden wir überschwemmt, während solche, die monistisch im echten Sinne des Wortes sind, beim sogenannten Volke der Denker nicht einmal einen Verleger finden!

---

*) Bacon: *Novum Organon.* I. § 130.

**) Zeising: Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers. — Derselbe: Das Normalverhältnis der chemischen Proportionen.

Der goldene Schnitt umfasst also den Mikrokosmos und Makrokosmos, und gerade daraus, dass er auf so vielerlei Gebieten nachweisbar ist, geht hervor, dass er sehr tief in der Natur der Dinge liegt, wie der Entstehungsherd eines Erdbebens um so tiefer liegen muss, je ausgedehnter die Erschütterungsfläche ist.

Wenn nun aber das Gesetz des goldenen Schnittes den organischen Bau des Menschen ebenso beherrscht, wie es unbewussterweise angewendet wurde von den Erbauern dorischer Tempel und gotischer Dome, so geht eben daraus hervor, dass Natur und Bewusstsein in der gleichen Weise schaffen, dass unsere Geistesprodukte nicht vom Bewusstsein hervorgerufen, sondern nur beleuchtet und zwar mangelhaft beleuchtet sind, wie das von einem entwicklungsfähigen Bewusstsein vorweg zu erwarten ist. Wenn ferner technische Produkte, wie Fernrohr, Klavier und Orgel, nur mangelhafte Organprojektionen vom Auge, Ohr und Kehlkopf sind, denen gleichwohl kein Vernünftiger abstreiten wird, dass sie teleologische Apparate sind; sollten dann die organischen Vorbilder nicht teleologisch sein und einem wirklichen Unbewussten oder einem blinden Willen entspringen?*) Das anzunehmen, verbietet wohl schon die Logik. Wenn die Funktion des Gehirnorganes, und wäre es auch nur bei der Fabrikation eines Stiefels, als eine teleologische bezeichnet wird, kann man doch das Organ selbst nicht ein unteleologisches nennen. Ebensogut könnte man aus der Schönheit der Sixtinischen Madonna Raphaels Blindheit folgern. Und doch ist diese Logik seit Jahrzehnten an der Tagesordnung und wird mit so grosser Bestimmtheit vorgetragen, dass man unwillkürlich an das Wort erinnert wird:

Je vous suis garant,
*Qu' un sot savant est sot plus qu'un sot ignorant.***)

Es müssen also Natur und Geist im Menschen Ausstrahlungen eines Wesens sein, Unbewusstes und Bewusstes müssen in ein transcendentales Subjekt als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel einmünden. Sodann aber, weil das Gesetz des goldenen Schnit-

*) Vergl. Hellenbach: Der Individualismus, 79.

**) Molière: *Les femmes savantes.* III.



tes nicht nur organische und geistige Thätigkeitsrichtung innerhalb des Menschen zusammenfasst, sondern den monistisch erklärten Menschen wiederum mit der übrigen organischen und unorganischen Natur zusammenschliesst, so muss allerdings der Pluralismus der transcendentalen Subjekte seinerseits wieder umschlossen sein von einem Monismus des Naturganzen. Insofern also ist der Pantheismus ohne Zweifel im Recht, während dagegen für den Materialismus an philosphischen Verdiensten nichts übrig bleibt.

Wer nun Lust haben sollte, noch tiefer in dieses Problem einzudringen, welches nur eine logische Konsequenz des Monismus bildet, dem müsste geraten werden, Liharzik*) und Hellenbach**) zu lesen. Beide nehmen ihren Ausgang von der gesicherten Basis empirischer Thatsachen und gelangen schliesslich in das Gebiet der Mystik. Eine Scheu, dieses Gebiet zu betreten, ist nicht am Platze; denn jedes philosophische Problem endigt für jeden, der fähig ist, es zu Ende zu denken, in der Mystik. Ich will das zum Schlusse an einem Beispiel der eigenen Erfahrung erläutern. Ich werde dabei genötigt sein, von dem inneren Zusammenhang meiner letzten Schriften zu sprechen, was früher oder später doch hätte geschehen müssen, und wenn ich das auch an sich nicht gerne thue, so wird doch gerade jetzt mein Widerstreben durch die Erwägung gemindert, dass es hier in engem Zusammenhange mit dem Problem der Einheit von Natur und Geist geschehen kann:

Als ich unter dem Einflusse des Darwinismus, von dessen Studium ich eben herkam, ein paar Jahre hindurch mit Astronomie mich beschäftigte und die indirekte Auslese des Zweckmässigen auf dieses Gebiet zu übertragen versucht hatte, kam ich schliesslich naturgemäss auf das Problem der Bewohner anderer Gestirne, ohne dass es mir vorerst gelingen wollte, zu wissenschaftlichen Vorstellungen über diese Bewohner zu kommen. Als ich aber später die „Philosophie der Technik“ von Kapp las,

*) Liharzik: Das Quadrat die Grundlage aller Proportionalität in der Natur, und das Quadrat aus der Zahl Sieben die Uridee des menschlichen Körperbaues.

** Hellenbach: Magie der Zahlen

wurde es mir während des Lesens klar, dass die Frage nach der physischen Natur der Planetenbewohner monistisch nur im Sinne der „Organprojektion“ gelöst werden kann. Denn wenn die von der Technik gelösten Probleme unbewusste Nachahmungen organischer Vorbilder sind, wodurch der Trennungsstrich zwischen Natur und Geist beseitigt ist, so können wir die merkwürdigen Analogieen in beiden Gebieten offenbar in der Weise benützen, dass wir von den in der technischen Erfindungsreihe überschüssigen Gliedern, d. h. welchen keine organischen Muster entsprechen, annehmen, sie würden bei anderen Existenzverhältnissen, als den irdischen, organisch verwertet worden sein. Da nun bei der unermesslichen Anzahl der Planeten solche Existenzverhältnisse ohne Zweifel gegeben sind, so muss das Buch der Erfindungen einigermassen Licht werfen auf die Natur der Planetenbewohner. Es ist eine und dieselbe Natur, die hier organisiert, dort geistig wirkt, darum sind Analogieen beider Gebiete vorweg zu erwarten, und sowohl die formalen Gestaltungsgesetze, goldener Schnitt und kleinstes Kraftmass, als die materialen Gestaltungsgesetze, welche die Organprojektion zeigt, müssen in beiden Gebieten nachweisbar sein.

An guten Büchern zeigt sich eben — und auch dieses gehört zu den Analogieen zwischen Natur und Geist — eine Triebkraft. Im organishen wie geistigen Gebiete herrscht Kontinuität. Eines entfaltet sich aus dem anderen. Ein guter Gedanke, wie die Organprojektion Kapps, muss in einem fremden Gehirn seine Reproduktionskraft, seine Triebkraft zeigen, und philosophische Systeme lassen sich nach dem Grade abschätzen, in welchem neue Systeme sich aus ihnen entfalten. Kant hat durch eine Art von geistiger Parthenogenesis eine ganze Reihe von Systemen hervorgerufen. Zeugen und Erkennen sind Blüten eines Stammes, und das hebräische Wort „*jadah*“ bedeutet beides, wie ja auch *nasci* und *noscere*, *γίγνεσθαι* und *γιγνώσκειν*, *naître* und *connaître* verwandt sind. Aber auch Gedanken verlangen ihre Inkubationsperiode wie die Organismen und entwickeln sich darin nach der Linie des geringsten Widerstandes. Innerhalb des Bewusstseins war mir die Verwertung der Organprojektion für das Problem der Planetenbewohner nur ganz im allgemeinen klar, aber die Aus-

führung glaubte ich als aussichtslos aufgeben zu müssen, während gleichwohl dieser Gedanke im sogenannten Unbewussten sein Leben fortführte. Es war durchaus keine bewusste Kontinuität, dass ich zunächst eine Schrift über die „Psychologie der Lyrik" schrieb mit dem Motto aus Shakespeare: „Die Kunst ist selbst Natur". Selbst als ich später Kapp noch einmal vorgenommen hatte und die „Planetenbewohner" schrieb, war mir deren Zusammenhang mit der „Lyrik" keineswegs klar, und erst viel später fiel es mir auf, dass ich jenes Motto aus Shakespeare geradezu auch vor das Kapitel über die „physische Natur der Planetenbewohner" hätte setzen können. Bezüglich der Kunst ist von unbewusster Produktion seit Platon, ja Homer, so viel die Rede gewesen, dass es ein viel näher liegender Gedanke war, die Natur in der Kunst des Lyrikers zu betonen, als, wie Kapp gethan, im Gebiete der Technik, die vom hellsten Bewusstsein und willkürlich geleiteter Reflexion beherrscht zu sein scheint. Die Folgerung aus Kapp, dass, wenn die Technik Organismen nachahmt, anderwärts im Kosmos unsere Apparate vielleicht ebenso annähernd organisch vertreten sein könnten, war im Grunde nur die Kehrseite der Medaille.

Ich habe diese Abschweifung nur gebracht, weil mir kein anderes Beispiel zu Gebote stand, um zu zeigen, dass Gedanken, wie Organismen, in ihrer Entwicklung der Linie des geringsten Widerstandes folgen. Es wäre aber sehr lehrreich, wenn Erfinder und Schriftsteller auf die Genesis ihrer Produkte ihre Aufmerksamkeit lenken würden, so dass aus solchen Beiträgen eine Geschichte der Wissenschaften zusammengestellt werden könnte. Für den Spezialzweig der Philosophie hat Kuno Fischer etwas Ähnliches vor Augen gehabt. Man müsste aber dabei immer im Auge behalten, dass auch die Gedankenrichtung der Menschen nicht immer gleichsam oberirdisch im Lichte des Bewusstseins verläuft, sondern oft lange Strecken innerhalb des Unbewussten zurückgelegt werden, wie etwa von den Flussläufen im Höhlenlande Krain, bei welchen der Zusammenhang der Bruchstücke oft verborgen bleibt. Wenn also einer meiner Kritiker einst meinte, dass ich mich auf zu heterogenen Gebieten versuche, so konnte mich dieses Übersehen des roten Fadens umsoweniger verwundern, als

er ja mir selbst erst bei einem retrospektiven Blick klar wurde. Aber diesen Vorwurf, der, nachdem ich seither eine „Philosophie der Mystik“ schrieb, scheinbar noch mehr gerechtfertigt ist, glaube ich gleichwohl ablehnen zu dürfen; denn im Zeitalter Darwins liegt es sehr nahe, bei Spekulationen über die Planetenbewohner an die biologische Zukunft der Erde zu denken, deren Keime, wenn auch ganz unentwickelt, offenbar in uns selbst liegen müssen; und daraus wieder lässt sich ganz ungezwungen folgern, dass Fähigkeiten des Menschen, die nur in abnormen Zuständen, wie Somnambulismus, zu Tage treten, in biologischer Zukunft wohl normale sein werden. Wenn ich nun in dem vorliegenden Buche einem „metaphysischen Darwinismus“ das Wort reden und später eine „transcendentale Psychologie“ schreiben oder von indischem Occultismus reden sollte — dessen Bedeutung ich darin suche, dass der Mensch den biologischen Prozess der Zukunft antizipieren, gleichsam in sein Individuum verlegen und darin abgekürzt zur Reife bringen, also das psychische Pendant zur Embryonalentwicklung herstellen will — so wird vielleicht jener Kritiker sagen, dass ich immer mehr herumfackle; in der That aber werde ich nur in der Linie des geringsten Widerstandes weiter gearbeitet haben. Sollte es ihm aber beifallen, in spasshafter Anwendung meiner eigenen Theorie vom Parallelismus zwischen organischer und geistiger Thätigkeit, zu sagen, dass die Henne, wenn sie ein paar Eier gelegt, zu gackern anfängt, so müsste ich entgegnen, dass, weil wir eine Geschichte der Wissenschaften im oben angedeuteten Sinne nicht besitzen, der Schriftsteller genötigt ist, sich auf subjektive Erfahrungen im Gebiete der eigenen Produktion zu berufen. Zudem ist ja damit ein objektiver Massstab an eigene Leistungen gar nicht gelegt, wenn man deren Zusammenhang behauptet. Auch ist die Erkenntnis, dass man in einer Gedankenarbeit die Linie des geringsten Widerstandes beschreitet, sehr geeignet, den Menschen bescheiden zu stimmen, weil er einsieht, dass ihm kein Gedankenflugapparat zu Gebote steht. Man ist ein grösserer Entdecker, wenn man mehrere Länder durchforscht, als wenn man nur, wie ich, dem Laufe eines Flusses durch mehrere Länder folgt. Ich würde mir also nur das Ansehen grösserer Viel-

seitigkeit gegeben haben, wenn ich den inneren Zusammenhang meiner Schriften nicht gezeigt und damit den Leser auf den Gedanken gebracht hätte, dass ich von Zeit zu Zeit fliegen kann.

Die Folgerungen, die sich aus unserer Betrachtung ergeben, bereiten eine Vorstellung über das Rätsel des Menschen vor, die sich durchaus von der landläufigen unterscheidet. Nach der vulgären Vorstellung — und zwar selbst innerhalb des spiritualistischen und materialistischen Monismus — ist der Mensch den Funktionen nach noch immer dualistisch angelegt, indem seine Funktionen von ganz heterogener Art sind: die organischen unbewusst und unwillkürlich, die geistigen bewusst und willkürlich. Bei näherer Untersuchung finden sich aber zwischen beiden reale Analogieen, nicht etwa nur sprachliche Vergleichungsmöglichkeiten; die organische Funktionsweise durchdringt Wissenschaft und Kunst — kleinstes Kraftmass, Organprojektion, goldener Schnitt — und die unbewussten physiologischen Funktionen sind nur relativ unbewusst, verlaufen aber — im Somnambulismus — nicht vorstellungslos. Beide Funktionen sind also von einerlei Art, und das allein schon muss uns geneigt machen, sie aus einer Quelle abzuleiten. Der Beweis dafür lässt sich allerdings am besten aus mystischen Phänomenen führen; indessen durfte ich nicht die Diallele begehen, die monistische Seelenlehre aus der Mystik und dann wieder die Mystik aus der monistischen Seelenlehre zu erklären. Ich musste daher die Begründung der monistischen Seelenlehre auf einem ganz anderen Wege versuchen, und — in der Ergänzung dessen, was ich bereits anderwärts über die „physische Natur der Planetenbewohner“ ausgeführt habe*) — habe ich hier die scheinbar abseits liegende Untersuchung über das „kleinste Kraftmass“ vorangestellt. Dieses merkwürdige Prinzip, welches wir in dem grossen Naturganzen walten sehen, ist vielleicht eben jenes, das die rätselhafte, schon im Altertum vielfach kommentierte Inschrift an der Pforte des Tempels zu Delphi mit den Worten „Nichts zu viel!“ bezeichnete. Zwar weiss ich nicht, ob diese Hypothese den Beifall der Philologen finden wird, aber die

---

*) du Prel: Die Planetenbewohner. c. V.



Natur der Vorgänge in jenem Tempel, in dem die Mystik ihre Pflege fand, verbietet jede rationalistische Auslegung dieser Inschrift und spricht für eine mystische.

Dieses Prinzip des kleinsten Kraftmasses nun bahnt auch die monistische Erklärung des Menschen an. Wir sehen es wirksam in organischen, wie geistigen Funktionen, auch wenn die letzteren — das zeigte die philosophische Betrachtung der Technik — ganz im Lichte des Bewusstseins zu geschehen scheinen. Technische Erfindungen sind erst dann vollkommen, wenn das Prinzip des kleinsten Kraftmasses in ihnen gewahrt ist; andrerseits zeigt die nachträgliche Betrachtung technischer Produkte zu unserer Verwunderung deren Übereinstimmung mit organischen Produkten; unser Prinzip umfasst also beide Funktionen des Menschen, die organischen, wie die scheinbar ganz heterogenen geistigen. Gewohnt, bei der Hervorbringung geistiger Produkte allen aktiven Anteil dem Bewusstsein zuzuschreiben, sehen wir nun zu unserem Erstaunen, dass die aktive Ursache viel tiefer, hinter dem Bewusstsein, im Unbewussten, liegt, und zwar aus derselben Quelle fliesst, welche die organische Bildung des Menschen und seine physiologischen Funktionen bestimmt. Es ist also nur ein Nebenumstand an den geistigen Funktionen, dass sie im Lichte des Bewusstseins verlaufen.

Das Delphische „Nichts zu viel!“ lässt sich in der That als Vorschrift für physiologische wie geistige Thätigkeiten anwenden. Henle sagt: „Graziös sind jene Bewegungen, die ihren Zweck mit dem geringsten Aufwand von Mitteln erreichen.“ *) Schönheit und Zweckmässigkeit fallen also hier zusammen. Ebenso giebt es nun aber auch geistige Funktionen der Wissenschaft und Kunst, die, weil nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses zu stande gekommen, als graziös bezeichnet werden können, und zwar lässt sich diese Bezeichnung anwenden auf mathematische Lösungen, auf das Ineinandergreifen von Maschinenteilen, auf wissenschaftliche Hypothesen, wie auf musikalische Melodieen, welches letztere besonders Mozart und Haydn, diese Musiker des kleinsten Kraftmasses, zeigen.

*) Henle: Anthropologische Vorträge.

Was bei einer Solotänzerin oder einem Trapezkünstler „funktionelle Zweckmässigkeit" heisst, das wird in der Ästhetik als „ökonomische Verwendung der Mittel" bezeichnet, wie es z. B. von Fechner geschieht.*) Derselbe spricht sogar selbst von der hier betonten Analogie, indem er die Worte des Physiologen Vierordt citiert: „In ihrer Schrift über die Gehwerkzeuge haben die Gebrüder Weber an mehreren Stellen und mit schlagenden Beispielen nachgewiesen, dass das ästhetische Schöne im ganzen auch das physiologisch Richtige ist; dass beide sich decken, dass immer das den Eindruck des Schönen (Leichten, Ungezwungenen, Freien) macht, was mit dem Aufwand der möglichst geringen Muskelkraft erreicht wird. Demnach würde jedes Werk der bildenden Kunst, jedes Gedicht u. s. w. immer nur diejenigen Mittel verwenden dürfen, welche zur Erreichung des Zweckes erforderlich sind. Werden weitere, nicht absolut nötige, wenn auch an sich noch so gerechtfertigte Mittel verwendet, so wirkt ein solcher Pleonasmus ermüdend." Unter demselben Gesichtspunkt lässt sich auch die Wissenschaft betrachten. „Das Geniale — sagt Rosenberger —, weil nicht von der Person bewusst geschaffen, scheint von der Natur gegeben, von der Natur ohne Einmischung der Persönlichkeit bewirkt und somit selbst natürlich; das Ergötzen am Genialen ist von diesem Standpunkt aus Naturgenuss."**)

Es beruht demnach im Grunde nur auf einer Abstraktion, wenn wir Kunst und Wissenschaft von einander, ja sogar wenn wir beide von der organischen Funktion unterscheiden. Weil in der geistigen Funktion eine organische Seite nachweisbar ist, muss auch umgekehrt in der organischen Funktion die Vorstellungsseite gegeben sein. Nur vom Hirnbewusstsein ist die organische Funktion nicht beleuchtet; teilweise gilt das aber auch von der geistigen Funktion, von der höchsten sogar am allermeisten, indem dabei das Funktionsprinzip des kleinsten Kraftmasses, das Formalprinzip des goldenen Schnittes und das Gestaltungsprinzip der Organprojektion ganz unbewusst angewendet werden.

---

*) Fechner: Vorschule der Ästhetik. II. 263.

**) Rosenberger: Die Genesis wissenschaftlicher Entdeckungen. 10.

Demnach besteht kein Artunterschied zwischen organischen und geistigen Funktionen, und sie entstammen einer Quelle. Je mehr bei den einen, den physiologischen, die geistige Natur zurücktritt, desto offenbarer wird die organische Seite derselben; wo umgekehrt die geistige Seite der Funktion offenbarer ist, wie in der Kunst und Philosophie, dort tritt die organische Seite so weit zurück, dass wir sie kaum mehr entdecken. Im Grunde aber sind beide Seiten bei beiden Funktionen gegeben. Wie bei einer tieferen Betrachtung des Naturganzen nach Schopenhauer*) der scheinbare Gegensatz von Kausalität und Wille verschwindet, und bei jeder irdischen Veränderung sowohl Kausalität als auch Wille gegeben sind, so lehrt uns eine tiefere Erforschung des Menschen, dass wiederum innerhalb des Willens der scheinbare Dualismus zwischen bewussten und unbewussten Funktionen im Grunde nicht besteht. Wie die Thätigkeit meiner inneren Organe erst dann in mein Bewusstsein fällt, wenn sie erkrankt sind, so liegt es auch in der Natur gerade der genialen Leistungen, dass sie nicht, wenigstens nicht als Prozess, sondern nur als Resultat, ins Bewusstsein fallen, und es ist gewissermassen eine Erkrankung, wenn die geniale Intuition durch die bewusste Reflexion ersetzt wird, wie bei den modernen Dichtern.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es nun sehr erklärlich, dass die Versuche des Materialismus und Spiritualismus, Geist und Natur, auseinander abzuleiten, scheitern. Sie müssen beide aus einem gemeinschaftlichen Wesenskern des Menschen abgeleitet werden, der aber ein transcendentaler ist; denn im Bewusstsein des Menschen findet er sich nicht vor. Das Bewusstsein ist ja selbst nur eine seiner Ausstrahlungen, wie das Organ, daran es gebunden ist; es kann also diesen Wesenskern so wenig erfassen, als ein kleinerer Kreis den grösseren. Die Seele ist kein bloss denkendes Wesen, wie die Spiritualisten meinen; noch weniger ist sie blosse Funktion des Gehirns, wie die Materialisten meinen, die das Organ aus der Dummheit der Materie entstehen,

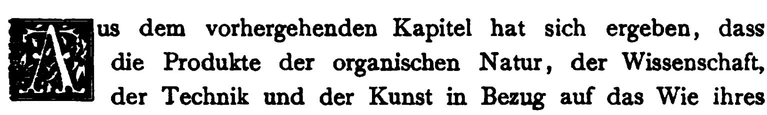
---

*) Schopenhauer: Wille in der Natur. Am Schluss des Kapitels über physische Astronomie.

dann aber zu genialen Leistungen befähigt sein lassen; die Seele umfasst vielmehr beide Funktionssphären, die organische und die geistige. Ohne diese Annahme sind die Analogieen beider Gebiete, welche Zeising und Kapp aufgedeckt haben, ganz unerklärlich. Das Wesen, welches mich organisch bildet und erhält — wenn auch nach mechanischen Gesetzen — und jenes, das in mir denkt, muss ein und dasselbe Wesen sein. Die Seele organisiert und denkt, und zwar denkt sie, uns unbewusst, im Organisieren, und organisiert, uns unbewusst, unser Denken. Sie gestaltet uns unter Mitwirkung der äusserlichen, darwinistischen Anpassungsfaktoren und denkt nach den gleichen Gestaltungsprinzipien. Im Denker und Künstler ist diese ihre Gestaltungskraft potenziert. Es muss also nicht nur die Natur im Geiste des Menschen anerkannt werden, sondern auch der Geist in der Natur des Menschen.

III.

Das organisierende Prinzip.



Aus dem vorhergehenden Kapitel hat sich ergeben, dass die Produkte der organischen Natur, der Wissenschaft, der Technik und der Kunst in Bezug auf das Wie ihres Werdens auf eine gemeinschaftliche Ursprungsquelle hinweisen, indem sie nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses zu stande kommen. Daraus allein schon könnte man die Folgerung ziehen, dass das Gestaltungsprinzip unseres Leibes identisch ist mit dem Gestaltungsprinzip unserer geistigen Produkte, womit der Grund gelegt wäre für eine monistische Erklärung des Menschen.

Das Streben nach einer monistischen Erklärung des Menschen ist in der modernen Wissenschaft so sehr vorhanden, dass eben ihr zu Liebe die Seele preisgegeben wurde, in der irrtümlichen Voraussetzung, dass sie nur im Sinne des Dualismus zu denken sei. Ist nun aber die Seele nicht nur die Quelle unserer geistigen Thätigkeit, sondern auch der organischen, so verschwindet der Dualismus, Körper und Bewusstsein sind aus einer einheitlichen Quelle abgeleitet, und die Seelenlehre wird monistisch.

Um den Leser in diese Anschauung noch weiter einzuführen, muss ich bei ihm die Kenntnis dessen voraussetzen, was in der Richtung einer monistischen Seelenlehre bereits geleistet worden ist. Wo diese Kenntnis fehlt, kann sie doch leicht und rasch nachgeholt werden. Ich beziehe mich in dieser Hinsicht auf die Schriften von Kapp und Zeising. Kapp hat die Thatsache

der Organprojektion entdeckt*), d. h. er hat nachgewiesen, dass der Mensch in verschiedenen technischen Produkten Teile seines eigenen Körpers unbewusst in so merkwürdiger Weise nachformt, als wären diese sein Vorbild gewesen, so dass erst die mechanischen Kopieen uns das Verständnis für die korrespondierenden organischen Formen und Funktionen eröffnet haben. Man kann die Funktionen des Herzens nicht besser vergleichen, als mit denen einer Pumpe, das Ohr nicht besser, als mit einem Klavier, die Lunge mit einer Orgel, das Auge mit einer *camera obscura*. Nun sind aber bei der Erfindung der Pumpe, des Klaviers, der Orgel und der *camera obscura* die organischen Vorbilder keineswegs mit Bewusstsein nachgeahmt worden, sondern es geschah ganz unbewusst, und erst nachträglich wurde diese merkwürdige Übereinstimmung entdeckt, welche den Beweis liefert, dass selbst unsere im höchsten Bewusstsein verlaufende Gedankenarbeit von einer unbewussten Unterströmung geleitet ist. Die Organprojektion beweist also, dass das organisierende Prinzip unseres Leibes ein denkendes ist; seine Produkte gleichen denen unseres Denkens. Auf einem ganz anderen Gebiete, nämlich dem ästhetischen, hat Zeising das Gegenstück zur Organprojektion entdeckt.**) Er hat die wichtige Entdeckung gemacht, dass unsere Kunstprodukte in der Architektur und Malerei nach dem Formalprinzip des goldenen Schnittes gebildet sind, nach welchem aber auch unser ganzer Organismus und dessen einzelne Teile geformt sind. Mit anderen Worten: das denkende Prinzip in uns ist zugleich ein organisierendes. Aus diesen unbestrittenen Thatsachen habe ich schon anderwärts***) solche Folgerungen gezogen, die in der Richtung der Mystik liegen, und in der That bin ich auf diesem Wege an die Grenzen dieses Gebietes und sodann in dasselbe hinein geführt worden.

Wenn nun aus der Organprojektion folgt, dass beim Organisieren ein Denken mitbeteiligt ist; wenn der goldene Schnitt be-

*) Ernst Kapp: Philosophie der Technik.

**) Zeising: Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers.

***) du Prel: Die Planetenbewohner.

weist, dass beim Denken ein Organisierendes thätig ist; wenn endlich unser voriges Kapitel gezeigt hat, dass die organischen Bildungen, wie die wissenschaftlichen Hypothesen des Forschers und die Kunstprodukte des Dichters nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses sich bilden, was abermals auf eine identische Quelle hinweist, — so ergeben sich aus diesen drei Thatsachen mit Evidenz zwei Sätze:

1. Das Gestaltungsprinzip unseres Organismus ist identisch mit dem Gestaltungsprinzip unserer Mechanismen.

2. Dieses gemeinschaftliche Gestaltungsprinzip ist wiederum identisch mit dem Unbewussten im menschlichen Geiste.

Damit ist nun die Grundlage gewonnen für eine monistische Seelenlehre. Es kommt kein wirklicher Monismus zu stande, wenn man Natur und Geist, Körper und Bewusstsein im Menschen aus einander ableitet, und bei diesem Versuche scheitern sowohl der Materialismus, wie der Spiritualismus; Körper und Bewusstsein müssen vielmehr aus einem gemeinschaftlichen Dritten abgeleitet werden, nur das ist wirklicher Monismus. Dieses Dritte näher zu bestimmen ist unsere weitere Aufgabe. Zunächst wissen wir nur, dass es sowohl organisierend, als denkend ist, und zwar verraten die Produkte seiner Thätigkeit, dass es immer beides zugleich ist. Daraus ergiebt sich schon ein sehr klares Verhältnis der monistischen Seelenlehre zunächst zum Materialismus und Darwinismus.

Der Materialismus schliesst aus der mechanischen Funktionsweise unseres Organismus auf eine mechanische Entstehung desselben. Dieser Schluss ist ganz ungerechtfertigt, und mit solcher Logik könnte man auch aus dem mechanischen Ablauf unserer Taschenuhren schliessen, dass dieselben von selbst entstanden seien. Wenn in unserem Organismus Mechanismen nachweisbar sind, so überhebt uns das noch lange nicht der Frage, wer diese Mechanismen gebaut hat. Ein organisierendes Prinzip ist trotzdem noch logisch denkbar, also möglich, und steht mit den mechanischen Funktionen unseres Körpers so wenig in Widerspruch, als der Mechanismus einer Uhr mit der Existenz des Uhrmachers. Für das Problem der organischen Formen leistet also der Materialismus gar nichts.

Dieses Problem zu lösen ist nun die eigentliche Aufgabe, die sich der Darwinismus gesetzt hat. Für den Darwinianer ist die organische Form das Produkt äusserer Faktoren, welche den Zwang zur Anpassung auf die Organismen ausüben, zwischen denselben einen Kampf ums Dasein ins Spiel setzen, wobei die günstigsten Formen überleben und ihre günstigen Merkmale vererben. Die Wiederholung dieses Kampfes in den aufeinanderfolgenden Generationen steigert diese Merkmale durch natürliche Zuchtwahl. In dieser Weise wollen die Darwinianer die Entstehung der Arten mechanisch erklären, während allerdings Darwin selbst vorsichtiger ist, und nur sagt: „Endlich bin ich überzeugt, dass die natürliche Zuchtwahl das wichtigste, wenn auch nicht das ausschliessliche Mittel zur Abänderung der Lebensformen gegewesen ist.“ *)

Aber auch der Nachweis, dass die Anpassung der Organismen an äussere Existenzbedingungen stattfindet, überhebt uns nicht der Frage nach dem organisierenden Prinzip. Auch wenn ein inneres Prinzip in der Organisationssteigerung thätig wäre, so könnte doch das Mittel seiner Thätigkeit eben diese Anpassung an die äusseren Faktoren bei jeder organischen Abänderung sein. Sicher ist nur — und das allerdings hat Darwin bewiesen — dass jede Abänderung den äusseren Faktoren korrespondiert, also eine Anpassung an dieselben enthält; indem man aber diese Korrespondenz in jedem einzelnen Falle und durch den ganzen biologischen Prozess aufdeckt, ist über die Ursache noch gar nichts ausgemacht; es ist noch lange nicht bewiesen, dass die äusseren Faktoren die allein wirkenden Ursachen der Anpassung seien. Diese selbe Korrespondenz, derselbe Wirkungsgrad der äusseren Faktoren, müsste auch bei der Thätigkeit eines innerlichen Prinzips stattfinden, das die Organismen durch Anpassung an Äusseres zur Höherentwicklung triebe. Die Anpassung an die äusseren Faktoren beweist noch nicht die Anpassung durch dieselben. Wenn eine weiche Masse gegeben ist — z. B. Siegellack — und eine starre Form — das Petschaft — so kann dem Siegellack die Form des Siegels

*) Darwin: Entstehung der Arten. Einleitung.

aufgedrückt worden — Anpassung durch äussere Faktoren; es kann aber auch die Siegellackstange in das Siegel gedrückt werden — Anpassung an äussere Faktoren. Das Siegel als Anpassungsfaktor wirkt in beiden Fällen und zwar das Gleiche; aber die Frage, woher der Druck kommt, ist damit nicht erledigt, also noch nicht überflüssig. Ebenso ist nun aber trotz der unbestreitbaren Verdienste Darwins die Frage nach der Existenz eines organisierenden Prinzips nicht überflüssig.

Wir können übrigens die Frage, ob Anpassung und biologische Steigerung nur Wirkung äusserer Faktoren ist, oder auf Seite der Organismen ein innerlich treibendes Moment voraussetzt, noch leichter lösen vom Standpunkt der Organprojektion, die sich in unseren technischen Erfindungen offenbart. Denn bei diesen Prodrukten des menschlichen Geistes fehlen äussere Faktoren, die dem Produkt eine bestimmte Form aufnötigen würden. Für die Erfindung der *camera obscura* lag kein äusserer Zwang vor, sie dem Auge ähnlich zu gestalten; gleichwohl ist sie ihm analog konstruiert, wie das Klavier dem Gehörapparat u. s. w. Daraus müsste nun der Darwinianer, der nur äussere Bildungsfaktoren anerkennt, schliessen, dass zwar das Ohr durch Anpassung seine Form notwendig erhalten habe, das Klavier dagegen nur zufällig in analoger Weise erdacht wurde. Damit wäre aber das Reich des Geistes dualistisch von der Natur abgetrennt; wir wären genötigt, für die Organismen ein anderes Gestaltungsprinzip aufzustellen, als für die Mechanismen, und die vorhandenen Analogieen zwischen beiden blieben noch dazu ganz unerklärt. Der Monist wird dagegen aus der Übereinstimmung von Naturprodukten mit Geistesprodukten auf ein identisches Gestaltungsprinzip schliessen; dieses ist nun bei Geistesprodukten thatsächlich ein innerliches, weil ein äusserer Anpassungsfaktor hier ganz fehlt, und da aus den Analogieen der Produkte die Identität des Gestaltungsprinzips folgt, so muss auch für die Naturorganismen das Gestaltungsprinzip ein innerliches sein.

Man könnte nun allerdings einwerfen, dass die Willkür, womit wir unsere Mechanismen nach organischen Vorbildern erfinden, nur scheinbar ist, dass auch hier ein äusserer Anpassungs-

faktor vorliege, nämlich in den Naturgesetzen, die das Schwingen des Tones, die Berechnung der Lichtstrahlen u. s. w. bestimmen; diesen Gesetzen bequeme sich sowohl der Organismus an, als auch der Techniker, der von ihnen Kenntnis habe. Nun beweist aber die Entwicklungsfähigkeit der Technik, dass die von der Natur antizipierten Lösungen mechanischer Probleme keineswegs die einzig möglichen sind, dass vielmehr innerhalb derselben Naturgesetze noch andere Lösungen eintreten könnten, indem es eben der Fortschritt in der Technik ist, dass die Probleme nach dem Prinzip eines immer kleineren Kraftmasses gelöst werden. Noch weniger kann in den Naturgesetzen ein äusserer Anpassungsfaktor gesehen werden für die Produkte der menschlichen Kunst, in so weit dieselben nach dem goldenen Schnitt geformt sind und in dieser Hinsicht mit dem Einteilungsprinzip unseres eigenen Körpers übereinstimmen. Diese Form kann weder dem Organismus, noch dem Kunstwerk irgendwie äusserlich aufgenötigt sein. Darwin selbst sagt, dass der Kampf ums Dasein nur nützliche Merkmale erklären kann; die Lebensfähigkeit des Organismus wird aber von seinem ästhetischen Einteilungsprinzip gar nicht berührt, und wäre die gleiche bei jedem anderen. Für das Kunstwerk aber kann ebenfalls kein äusserer Anpassungsfaktor ausfindig gemacht werden, der, vom Künstler mit Bewusstsein erfasst, ihm eine bestimmte Form vorschriebe. Das die Form des Kunstwerkes bestimmende Moment liegt nicht im Bewusstsein des Künstlers, sondern in dessen unbewusstem Denken; der goldene Schnitt ist erst spät in der Ästhetik an den längst bestehenden Kunstwerken entdeckt worden. Da nun gleichwohl formale Übereinstimmung zwischen Natur- und Kunstprodukten vorliegt, müssen eben beide von einem identischen Prinzip gestaltet sein, und da wir ein äusserliches nicht vorfinden, muss es eben ein innerliches sein.

Mit der Anerkennung dieser Thatsache ist den darwinistischen Anpassungsfaktoren ihre Bedeutung durchaus nicht genommen; denn wenn wir die hier vertretene Anschauung, dass ein organisierendes Prinzip die Anpassung an äussere Verhältnisse vollzieht, mit der des Darwinismus vergleichen, dass die Anpassung nur

durch diese äusseren Verhältnisse geschieht, so stellt sich heraus, dass die zu erklärenden Objekte in beiden Fällen das gleiche Merkmal zeigen müssen, nämlich eben die Anpassung; dass ferner in beiden Fällen der Wirkungsgrad der äusseren Anpassungsfaktoren der gleiche ist. Der einzige Unterschied ist demnach der, dass die darwinistischen Ursachen durch den Nachweis eines organisierenden Prinzips zu blossen Gelegenheitsursachen oder Mitteln herabgesetzt werden. Da nun aber in beiden Fällen die zu erklärenden Organismen das gleiche Ansehen zeigen müssen, so folgt daraus unmittelbar, dass aus der bloss naturwissenschaftlichen Analyse der Organismen die Anpassungsursache überhaupt nicht gefunden werden kann, dass die Frage, ob die Ursache eine äusserliche oder innerliche sei, auf diesem Wege überhaupt nicht entschieden werden kann, dass also die Meinung, der Darwinismus widerlege die Existenz eines organisierenden Prinzips, auf einem Missverständnisse beruht.

Wenn eine gleiche Wirkung aus zwei Ursachen folgen kann, so kann aus der naturwissenschaftlichen Betrachtung der Wirkung nicht entschieden werden, welche der beiden Ursachen thätig war. Dieser Fall liegt nun vor bezüglich der Anpassung der Organismen. Ob die Ursache derselben äusserlich, oder innerlich ist, kann der Naturforscher als solcher nicht entscheiden, wie der Anblick eines Siegels es ganz unentschieden lässt, ob das Siegellack auf das Petschaft, oder dieses auf jenes gedrückt wurde. Eben darum kann die Frage nach einem organisierenden Prinzip nur auf dem hier eingeschlagenen Umweg gelöst werden, nämlich nicht aus Thatsachen der Biologie, sondern der Technik und Ästhetik. Den Künstler wird jedermann als das organisierende Prinzip seines Kunstwerkes gelten lassen. Da er nun aber unbewusst sein Kunstwerk nach dem goldenen Schnitt formt, nach welchem sein eigener Körper geformt ist, sein Unbewusstes im Denken also identisch ist mit dem Gestaltungsprinzip seines Körpers, so muss eben auch dieses in ihm selber liegen, d. h. es muss ein organisierendes Prinzip vorhanden sein. Es ist also nicht blosse Willkür, dass ich Kapp und Zeising für die Biologie verwerte,

sondern es bleibt überhaupt nur dieser Weg übrig, das Problem des organisierenden Prinzips zu lösen.

Übrigens kommt ja selbst der extremste Darwinist nicht aus ohne ein innerliches Gestaltungsprinzip; denn bei der Bildung des Fötus im Mutterleibe fehlt jeder Kampf ums Dasein, jede äussere Anpassung. Der Naturforscher betrachtet nun freilich das hier thätige Bildungsprinzip als Resultat der Vererbung — die aber eben das unerklärte Rätsel des Darwinismus, ja seine Voraussetzung ist —; damit gesteht er aber selber zu, dass wenigstens auf dem Wege der Vererbung ein innerliches Bildungsprinzip erzeugt werden kann, dass also die äusserlich aufgezwungene Anpassung nicht der einzig denkbare Fall ist.

Die Naturwissenschaft hat es nur vermocht, den veralteten Begriff der Lebenskraft als überflüssig zu beseitigen, womit sie vollkommen im Recht war. Die Lebenskraft umfasst nur die physiologischen Funktionen des Menschen, erklärt also diesen nicht monistisch und läuft ganz unvermittelt neben den anderen Kräften des Organismus her. Mit diesen Mängeln ist das organisierende Prinzip nicht behaftet, welches gleichsam ein geometrisches Problem in ein stereometrisches verwandelt; es wirkt nicht, wie die Lebenskraft, auf gleicher Ebene mit den übrigen Kräften, sondern bildet in der transcendentalen Tiefe des Menschen den einheitlichen Quellpunkt sowohl seiner organischen wie geistigen Funktionen.

In der Philosophie hat die Ansicht von jeher geherrscht, dass die organischen Formen ein innerliches Gestaltungsprinzip haben, so verschieden es auch, von Platons „Ideen" angefangen, bis zum „Metaorganismus" von Hellenbach, benannt wurde. Es kann nun aber nur an der logischen Vereinbarkeit dieser philosophischen Ansicht mit der naturwissenschaftlichen liegen, dass gerade in der neueren Philosophie, sogar trotz des Darwinismus, das innerliche Organisationsprinzip so scharf betont wurde, wie es durch Schopenhauer, Hartmann und Hellenbach geschehen ist.

Bei Schopenhauer ist die organische Form die Darstellung eines metaphysischen Willens, den er aber nicht individualistisch,

sondern pantheistisch fasst. Hartmann hat den ganzen ersten Abschnitt seiner „Philosophie des Unbewussten" der Ausführung des Gedankens gewidmet, dass wir die organischen Formen und geistigen Funktionen nicht erklären können ohne ein metaphysisches Prinzip: das Unbewusste, das ihm ebenfalls mit der Weltsubstanz zusammenfällt. Endlich hat Hellenbach in seinem „Individualismus" eine sehr klare Kritik der naturwissenschaftlichen biologischen Theorieen vorgenommen, und kommt zu dem Resultat, dass jedem Organismus ein Metaorganismus, wie überhaupt jeder Physik eine Metaphysik, zu Grunde liegen muss.

Ob nun dieses Gestaltungsprinzip der Organismen individualistisch oder pantheistisch zu denken ist, lässt sich schwer entscheiden, so lange nur aus organischen Gründen auf dasselbe geschlossen wird, weil dabei nur ein metaphysischer Wille sich als die nötige Annahme erweist, dessen Wirkung bei der pantheistischen wie individualistischen Vorstellung die gleiche ist. Sollten jedoch ausser organischen Gründen auch noch psychische bestehen, auf einen transcendentalen Hintergrund in uns zu schliessen, so würde die individuelle Natur desselben daraus viel deutlicher hervorleuchten. Diese Aufgabe zu lösen habe ich in der „Philosophie der Mystik" versucht: die Phänomene des Somnambulismus beweisen nämlich, dass das den Organismus gestaltende und erhaltende Prinzip seine Funktionen nicht vorstellungslos — wie Schopenhauer meint — und nicht in unbewusster Vorstellung — wie Hartmann meint — vollzieht. Ein metaphysisches Gestaltungsprinzip aber, dem Wille und bewusste Vorstellung zugesprochen werden müssen, nötigt uns, den Schritt vom Pantheismus zum Individualismus zu machen.

Die in Rede stehenden Erscheinungen bei Somnambulen, welche beweisen, dass wir nicht unmittelbar aus der Weltsubstanz hervorgegangen, sondern nur die irdische Erscheinungsform eines transcendentalen Subjekts sind, welches will und erkennt, sind die folgenden: die innere Selbstschau, vermöge welcher die Somnambulen ihre eigene Diagnose vornehmen, ihre Fähigkeit, den Verlauf ihrer Krankheiten voraus zu erkennen, der Heilinstinkt und die Heilverordnungen. Aus der weitläufigen Analyse dieser em-

pirischen Thatsachen war ich zu nachstehender Folgerung genötigt: „Die innere Selbstschau der Somnambulen könnte keine kritische sein ohne den Besitz eines Vergleichungsmassstabs, d. h. ohne die Vorstellung des normalen leiblichen Schemas; die Prognose der Somnambulen wäre nicht möglich ohne intuitive Kenntnisse der Gesetze des inneren Lebens; die Heilverordnungen der Somnambulen könnten nicht wertvoll sein, wenn sie nicht aus demselben Subjekt kämen, welches die kritische Selbstschau vollzieht und die Entwicklungsgesetze der Krankheit kennt. Alle drei Erscheinungen aber wären nicht möglich, wenn nicht das transcendentale Subjekt zugleich das organisierende Prinzip in uns wäre."*)

Wenn wir also aus den Analogieen zwischen Natur und Geist, die Kapp in der Organprojektion, Zeising im goldenen Schnitt entdeckt hat, und wovon wir weitere gefunden haben in der Untersuchung über das „kleinste Kraftmass," schliessen mussten, dass das organisierende Prinzip in uns identisch ist mit dem Unbewussten im Denken, so müssen wir aus den Erscheinungen des Somnambulismus umgekehrt schliessen, dass das Wesen, von welchem jene transcendentalen Vorstellungen ausgehen, identisch ist mit dem organischen Unbewussten im Menschen. In beiden Fällen ist aber jenes Unbewusste nur relativ unbewusst, nämlich für das sinnliche Bewusstsein unserer irdischen Erscheinungsform, nicht aber für das ihr zu Grunde liegende transcendentale Subjekt.

Gegen diese Identität des organisierenden mit dem denkenden Prinzip in uns ist schon sehr früh ein Einwand erhoben worden, der noch immer vorgebracht wird. Der Arzt Galenus nämlich suchte die Annahme, dass die denkende Seele zugleich das belebende Prinzip des Körpers sei, damit zu widerlegen, dass wir die innere Einrichtung unseres Leibes von Natur aus nicht kennen.**) Wenn Galenus Recht hätte, wenn wir den menschlichen Leib in der That nur aus Sektionsbefunden kennten, dann wäre auch der von Galenus gezogene Schluss auf Nichtidentität unvermeidlich; die Seele könnte alsdann nicht organisierend sein,

---

*) Philosophie der Mystik 408.

**) Galenus: *de foet. form.* IV. 701. — Zeller: Philosophie der Griechen III, 1. 829.

und die organischen Formen müssten wir mit Schopenhauer und Hartmann aus der Weltsubstanz, oder mit Darwin aus äusseren Faktoren erklären. Nun ist es aber eine Thatsache, dass die Somnambulen „von Natur aus" sehr genauen Bescheid wissen über die innere Einrichtung ihres Leibes, dass sie ihn sogar kritisch durchschauen, d. h. seine Abweichungen vom Normaltypus erkennen; also ist auch der von Galenus gezogene Schluss ungerechtfertigt, d. h. die Seele ist nicht nur denkend, sondern auch organisierend. Dass die Physiologen noch immer von unbewussten Funktionen des Organismus reden, erklärt sich nur daraus, dass sie noch immer das Studium des Somnambulismus für entbehrlich halten, wovon man sich geradezu aus allen betreffenden Lehrbüchern überzeugen kann.

Auch in einer modernen Schrift heisst es: „Ist die Seele das organisierende Prinzip, dann sollte man doch erwarten, dass wenigstens die menschliche Seele später, wo sie zum Selbstbewusstsein erwacht, unmittelbar etwas von ihren beständigen organischen Thätigkeiten wisse."*) Diese Anlehnung an Galenus ist nur darum merkwürdig, weil der Autor dieser Schrift schon drei Monate später eine weitere über den „sogenannten Lebensmagnetismus" herausgab, so dass er also aus seiner eigenen Kenntnis des Somnambulismus die Widerlegung seines obigen Ausspruches hätte entnehmen können, er müsste denn, was doch nicht wohl anzunehmen ist, auf das Studium des Somnambulismus nur eben jene drei Monate verwendet haben.

Wir können also das Argument des Galenus umkehren und sagen: Da die Seele im Somnambulismus unmittelbare Kenntnis von der inneren Einrichtung des Körpers hat, muss dieser ihr Werk sein, sie muss organisierend sein. Wenn das organisierende Prinzip transcendentaler Natur ist, wenn es unserer irdischen Erscheinungsform vorhergeht und der Leib nur sein Produkt ist, so muss es auch den Tod des Leibes überdauern. Das Produkt, der Leib, zerfällt im Tode; der Produzent aber, das Organisationsprinzip, die Individualkraft bleibt. Nicht Zeit und Raum sind, wie Schopen-

*) Fischer: Die Pflanzenseele. 30.

hauer meint, *principia individuationis*; dabei wäre unsere individuelle Existenz auf das irdische Dasein beschränkt und wir würden unmittelbar in der Weltsubstanz wurzeln; ist dagegen ein transcendentales Subjekt *principium individuationis*, dann muss dieses zwischen uns und die Weltsubstanz eingeschoben werden und unsere individuelle Existenz überdauert den Tod. Das transcendentale Subjekt lässt im Tode seine irdische Erscheinungsform fallen, kann aber damit nicht selbst verschwinden. Wir müssen also dasselbe den realen Wesen beizählen, wie die Atome. Die Seele, organisierend und denkend, fällt ausserhalb der Erscheinungswelt, welche ja nur das Produkt ihres sinnlichen Bewusstseins ist.

Aus der Existenz eines organisierenden Prinzips folgt also nicht nur Präexistenz, sondern auch Unsterblichkeit.

Da nun unsere irdische Erscheinungsform der bestimmten Beschaffenheit des transcendentalen Subjekts entspricht, andrerseits aber die bestimmte Erscheinungsform den irdischen Existenzverhältnissen angepasst sich zeigt, so entsteht die wichtige Frage: Wie ist es möglich, dass ein transcendentales Wesen den irdischen Existenzverhältnissen, in die es tritt, so genau angepasst sich zeigt, und woher kommen wieder die individuellen Unterschiede der Wesen? Es wäre keine Lösung sondern nur eine Umschreibung des Problems, wenn wir diesen merkwürdigen Parallelismus als Leibnizsche *harmonia praestabilita* bezeichnen würden. Wenn die transcendentale Existenz und die irdische Existenz vollkommen getrennt wären, so wäre auch diese Harmonie nicht erklärbar; sie wäre das reine Wunder. Dies ist nun aber der Punkt, wo sich die Vereinbarkeit der darwinistischen Ansicht mit der transcendentalen Ansicht herausstellen muss:

Nach Darwin ist die organische Form das Produkt äusserer Verhältnisse, nach der transcendentalen Philosophie ist sie das Produkt eines inneren Bildungsprinzips. Diese beiden Anschauungen sind nur versöhnbar, wenn wir einen metaphysischen Darwinismus annehmen. Wir müssen das durch die äusseren Existenzverhältnisse bewirkte Anpassungsresultat nicht nur auf den irdischen Nachkommen übergehen lassen, sondern auch auf das organisierende Prinzip selbst, welches bei jeder Inkarnation die in

früheren Existenzen erworbenen Fähigkeiten und Anpassungsresultate verwertet. Das transcendentale Subjekt muss also entwicklungsfähig sein. Erhaltung der Kraft und Entwicklung sind also Generalisationen, die nicht nur zur Erklärung der irdischen Erscheinungswelt dienen, sondern auch zur Verbindung derselben mit der transcendentalen Welt. Die naturwissenschaftliche und philosophische Ansicht finden auf diese Weise ihre Versöhnung.

Im Grunde genommen geben die Darwinisten das auch zu. Darwin selbst, wie wir gesehen haben, gesteht die Unzulänglichkeit der äusseren Faktoren für die Erklärung der Formen zu. Ferner sind Physiologen und Biologen darüber einig, dass nur die genügend befestigten, bis zur unbewussten Anlage und Fertigkeit werdenden Fähigkeiten vererbt werden. Damit ist die Entwicklungsfähigkeit dieses Unbewussten zugestanden, und dieses Unbewusste ist eben das transcendentale Subjekt. Die organischen und geistigen Fähigkeiten, die zum Unbewussten geschlagen werden, verändern also das transcendentale Subjekt. Damit ist den von der Physiologie zugestandenen Erscheinungen kein weiterer Vorgang hinzugefügt, sondern es sind dieselben nur näher definiert, als es durch blosse Bezeichnung des Unbewusstwerdens geschieht.

Damit kommt nun aber erst Licht in den Darwinismus. Der irdische Darwinismus ist eine Wahrheit; aber er ist nur möglich, wenn es einen metaphysischen Darwinismus giebt. Wir können den irdischen Menschen nur erklären, wenn wir ihm ein bereits geformtes, oder mit der potenziellen Anlage zu dieser Form versehenes Wesen zu Grunde legen, dessen bestimmte Beschaffenschaffenheit das Anpassungs- und Entwicklungsresultat eines früheren Daseins ist. Das transcendentale Wesen wird durch jede seiner irdischen Existenzen modifiziert, im guten oder schlimmen Sinne, im Sinne der Entwicklung oder der Rückbildung, und diese modifizierte Beschaffenheit muss in seiner nächsten Wiederverkörperung zur äusseren Darstellung kommen.

Die merkwürdige Übereinstimmung eines zur Inkarnation gebrachten transcendentalen Wesens mit den irdischen Existenzververhältnissen wird also zur Notwendigkeit im Lichte des metaphy-

sischen Darwinismus, während die Naturwissenschaft das rätselhafte Wort „Vererbung“ dafür einsetzt, und jene Übereinstimmung aus dem in seiner Bedeutung allerdings nicht zu unterschätzenden, von den Ältern geliehenen Darstellungsmaterial erklären will, dabei aber genötigt wird, das organisierende Prinzip überhaupt zu leugnen und die Existenz des Menschen mit der Geburt anheben zu lassen.

Die Physiologen haben es längst ausgesprochen, dass jede Gewohnheit zur zweiten Natur wird. Das gilt organisch und geistig; nicht nur körperliche Fertigkeiten, sondern auch Vorstellungen werden durch Wiederholung in einem Unbewussten abgelagert, welches die Physiologie nicht näher zu definieren vermag, während es in der transcendentalen Philosophie als die eigentliche Substanz des Menschen sich darstellt. Im Somnambulismus zeigt sich eine so auffallende Steigerung des Erinnerungsvermögens, dass daraus deutlich erhellt, wie jede scheinbar vergessene Vorstellung nur in einem transcendentalen Erinnerungsvermögen abgelagert ist. Unsere ganze geistige Beschaffenheit ist also nur ein Verdichtungsprodukt geistiger Vorstellungen, dessen atomistische Bestandteile jedoch transcendental erhalten bleiben. Wäre aber das selbst nicht der Fall, so müsste doch unser transcendentales Subjekt den unbewussten Niederschlag unseres Vorstellungsvermögens erben und damit wäre seine Entwicklungsfähigkeit auch in geistiger Hinsicht gesichert.

Die Materialisten, deren Ansichten, wenn sie auf den Kopf gestellt werden, meistens die Wahrheit treffen, setzen die Seele zur blossen Funktion des Organismus herab. In der That ist aber umgekehrt der Organismus eine Funktion der Seele, welche dieser ihrer irdischen Erscheinungsform vorhergeht. Unrichtig ist aber auch die pantheistische Ansicht, dass die Individualform und der Individualgeist nur zu den phänomenalen Dingen gehören. Dabei bleibt es unerklärt, wie eine homogene Weltsubstanz einen Akt der Selbstzersplitterung in so verschiedenartige, sich bekämpfende organische und geistige Formen vornehmen konnte und wollte. Schopenhauer entgeht der Schwierigkeit dadurch, dass er seine Weltsubstanz mit Blindheit schlägt, hat aber im übrigen so Unrecht

nicht, wenn er sagt, einen Gott, der diese Welt, wie sie uns vorliegt, rein zu seinem Vergnügen geschaffen hätte, müsste der Teufel geplagt haben.

Falsch ist endlich auch die Ansicht der christlichen Mystiker, welche den Leib einen Kerker der Seele nennen. Er ist vielmehr ihr Werkzeug, ihre Selbstdarstellung, und in seiner Beschaffenheit ihr korrespondierend.

Es obliegt uns somit die Aufgabe, eine Seelenlehre zu entwerfen, welche den Anforderungen des Monismus gerecht wird, sodann aber die aus dem metaphysischen Darwinismus sich ergebenden Folgerungen näher zu erläutern. Die Ergebnisse aber, die sich aus der monistischen Seelenlehre ableiten lassen, sind in der That so bedeutend und befremdend, dass sie selbst als strenge Folgerungen aus dem Monismus abgelehnt werden könnten, wenn sie nicht glücklicherweise durch Thatsachen der Erfahrung gedeckt wären.

IV.

Die Seelenlehre des Aristoteles.

In Bezug auf die Seele des Menschen sind drei Anschauungen möglich: der Materialismus leugnet sie, der Spiritualismus setzt sie dem Körper entgegen, der Monismus verbindet sie mit dem Körper. Da die beiden ersteren Anschauungen kritisch zersetzt sind — was nicht hindert, dass sie von wissenschaftlichen Nachzüglern noch vertreten werden — so muss das in allen Zweigen der modernen Wissenschaft leitende Prinzip, der Monismus, auch auf die Seele angewendet werden, indem wir Materialismus und Spiritualismus zur höheren Synthese vereinigen.

Dieser Monismus ist schon logisch gefordert; denn nehmen wir selbst an, es wäre die dualistische Seelenlehre des Spiritualismus eine widerspruchsfreie Vorstellung, so müsste doch der Monismus, als die einfachere Vorstellung, vorgezogen werden, weil sie nach dem Prinzip eines kleineren Kraftmasses gedacht werden kann. Da nach diesem Prinzip die Wirklichkeit gestaltet ist, so muss auch die mit der Wirklichkeit sich deckende Wahrheit dasselbe aufweisen. Es erübrigt also nur noch zu zeigen, dass diese Vorstellung mit den Thatsachen der Erfahrung sich deckt, und dass der metaphysische Individualismus die Thatsachen besser erklärt, als Spiritualismus, Pantheismus und Materialismus.

Wir müssen also die Seelenlehre in solcher Weise formulieren, dass sie Natur und Geist im Menschen gemeinschaftlich umfasst. Diese Seelenlehre nun ist in ihren Grundzügen bereits von Aristo-

teles entworfen worden, von dessen Anschauungen man niemals abgewichen wäre, wenn man sich der monistischen Verpflichtung immer bewusst gewesen wäre, und zu denen wir, als Monisten, auch wieder zurückkehren müssen.

Wenn in unseren Tagen das Wort Seele überhaupt noch in den Mund genommen wird, was fast nur von den Spiritualisten geschieht, so versteht man darunter meistens ein denkendes und zwar ein bloss denkendes Wesen, durchaus verschieden von unserer Leiblichkeit, und dessen einzige Funktionen Bewusstsein und Selbstbewusstsein sind. Nicht so bei Aristoteles, dessen ganzer Tiefsinn sich in der Art und Weise zeigt, wie er die Seelenlehre behandelt, indem er ihr auch die Arbeit der Organisation — nicht etwa nur die mit der Beseelung zusammenfallende Belebung — zuspricht. Körper und Geist sind bei ihm monistisch verbunden. „Für jetzt genüge die Feststellung, dass die Seele der Anfang der genannten Zustände ist, und dass sie durch das Ernähren, Wahrnehmen, Denken und Bewegen definiert ist.“*) Seele und Bewusstsein haben bei ihm ungleichen Umfang, und er rechnet der Seele auch die organische Thätigkeit — *τὸ θρέπτικον* — zu. Der heute geläufigen Auffassung entspricht das allerdings nicht. Die moderne Naturwissenschaft hat die organisierende und ernährende Thätigkeit willkürlich aus der Seele ausgeschieden und der Physiologie überwiesen, die also einen Hauptbestandteil der aristotelischen Seele zum leiblichen Teil des Organismus rechnet. Damit ist die Naturwissenschaft dem Monismus untreu geworden, den sie auf dem nun einmal eingeschlagenen Wege nur so wiederherstellen zu können glaubte, dass sie die Seele überhaupt leugnete und alle ihre Thätigkeiten zur blossen Funktion der organischen Materie herabsetzte.

Aristoteles, indem er der Seele auch organische Thätigkeiten beilegt, welche Bildung, Ernährung, Wachstum und Absterben des Organismus bewirken, ist genötigt, auch den Tieren und Pflanzen eine Seele zuzuschreiben, was in Bezug auf Pflanzen in neuerer Zeit auch Fechner in verschiedenen Schriften sehr energisch ver-

---

*) Aristoteles: *de anima*. II. 2.

teidigt hat. In diesem Zusammenhalt mit den biologischen Erscheinungen wird aber die Seele auch unter das Prinzip der Entwicklung gebracht. Der ernährende Teil der Seele, der sich in der Pflanzenwelt kundgibt, ist nach Aristoteles auch den höheren Organismen eigen, den Tieren und Menschen; dagegen ist bei den Pflanzen die ernährende Seele ohne die höheren Fähigkeiten vorhanden.

Man kann also von der Aristotelischen Seele nicht sagen, dass sie lediglich Prinzip und Träger der Erkenntnis sei. Die Seele entwickelt sich aufsteigend in der Natur, embryologisch und biologisch. Die Steigerung des Bewusstseins geht Hand in Hand mit der Steigerung der Organisation, und schon daraus ergiebt sich, dass die Seele auch Prinzip und Träger der Organisation sein muss, sowohl biologisch als individuell. Diese Auffassung kommt also der Schopenhauers nahe, der auch in den unteren Stufen der Erscheinungswelt einen Willen sich offenbaren sieht, und die Aristotelische Ansicht ist in der That die einzige, die dem Monismus gerecht wird, und die auch mit dem Darwinismus in Einklang gebracht werden kann, während Materialismus und Darwinismus zwar in einigen unlogischen Köpfen sich beisammen finden, in der That aber unvereinbar sind.

Es ist blosse Willkür, das Prinzip der Individualität bloss in den Intellekt zu versetzen, und nicht auch in den Willen, der zunächst ein organisierender Wille ist. Es ist ebenso willkürlich, das Prinzip der Individualität — wie es die dualistische Seelenlehre thut — nur im Intellekt fortdauern zu lassen, und die blosse Unsterblichkeit des Geistes auszusprechen. Der Organismus darf von der Seele nicht abgetrennt werden. Leben und Seele dürfen schon darum nicht geschieden werden, weil der Geist nur die Fortsetzung der Natur, das sinnliche Bewusstsein, durch den organischen Leib vermittelt und seine Blüte ist. Man muss allerdings dem Materialismus zugeben, dass das Sterben ein Ablegen der irdischen Erkenntnisbrille ist; man muss auch dem Spiritualismus zugeben, dass jene transcendentale Bewusstseinsfähigkeit — von der wir in somnambulen Zuständen nur annähernd Kunde erlangen — im Tode frei wird; aber da die Seele nicht bloss

denkend, sondern auch organisierend ist, muss gegen beide genannten Richtungen geltend gemacht werden, dass die Organisationsfähigkeit der Seele im Tode unverkürzt bleibt, entweder als bloss potenzielle Anlage, oder so, dass wir die Seele geradezu als räumlich gegliedert, als geformt, und zwar geformt wie der irdische Leib, ansehen, womit also der Astralleib des Apostels Paulus und der indischen wie christlichen Mystik wieder zur Geltung käme. Doch davon später.

Die Physiologie hat keinen Grund, gegen Aristoteles in Bezug auf die Seelenlehre aufzutreten; denn sie lehrt es selbst, dass nicht nur die bewussten Denkfunktionen, sondern auch die unbewussten Lebensfunktionen unter der Leitung des Nervensystems stehen, und sie kennt zwischen den verschiedenen Nerven keinen prinzipiellen Unterschied, sondern nur den, dass das Denken durch Nerventhätigkeit des Cerebralsystems, das Leben durch Nerventhätigkeit des Gangliensystems unterhalten wird oder, richtiger gesagt, davon begleitet ist. Der einzige bekannte Unterschied zwischen Nervenprozessen mit und solchen ohne Bewusstsein ist ein Unterschied der Zeit. Wir müssen also für beides, Bewusstsein und Leben, eine einheitliche Quelle annehmen, und zwar um so mehr, als wir die Ursache sehr wohl kennen, warum nur die cerebrale Nerventhätigkeit, aber nicht die des Gangliensystems, von Bewusstsein begleitet ist: Unser Bewusstsein hat seinen Sitz im Gehirn, ist also beschränkt auf Vorgänge in solchen Teilen des Leibes, deren Nerven zum Gehirn führen, und fällt sogar bei diesen hinweg, wenn der betreffende Nerv durchschnitten wird. Die animalischen Funktionen geschehen nur unbewusst, weil das Gangliensystem vom Cerebralsystem isoliert ist, wenigstens nur indirekte Verbindungen, Anastomosen, damit hat, dagegen seine eigenen untergeordneten Nervencentra besitzt, die sehr wohl ihr eigenes Bewusstsein haben können, ohne dass wir etwas davon wüssten. Wir haben also durchaus keinen Grund, zwei verschiedene Quellen der Veränderungen in unserem Organismus anzunehmen; beide Nervensysteme können nur das Produkt eines organisierenden Prinzips sein. Der Unterschied zwischen Bewusstsein und Unbewusstsein, zwischen Willkürlichem und Unwillkür-

lichem in den Bewegungen unseres Leibes ist physiologisch erklärt; der Leib darf nicht zum Diener zweier Herren gemacht werden, sondern allen seinen Aktionen und Reaktionen muss ein Wille zu Grund gelegt werden.*)

Die Erklärungsprinzipien dürfen ohne Not nicht vermehrt werden. Die dualistische Seelenlehre nimmt aber zwei Prinzipien an, wo eines hinreicht. Und wenn beim Menschen die unwillkürlichen Veränderungen, durch blosse innere oder äussere Reize veranlasst, allerdings differenziert sind von den dem Willen unterworfenen, durch bewusste Motive veranlassten, so finden wir doch bei manchen anderen Organismen diesen Unterschied verwischt, z. B. bei einigen Krustaceen die Säftebewegung und Respiration vom Willen abhängig und als Mittel zur örtlichen Bewegung willkürlich verwendet. Es muss also für alle Bewegungen eine identische Quelle angenommen werden; das ganze cerebrospinale Nervensystem muss als Seelenorgan betrachtet werden, nicht bloss jener besonders auffällige Teil desselben, das Gehirn, dessen Funktionen für uns von hervorragender Wichtigkeit sind. Die Seele muss durch den ganzen Organismus räumlich ergossen sein, sie darf nicht als psychisches Atom angesehen werden. Wie wäre es sonst möglich, dass der bewusste Wille in Ausnahmefällen auch vegetative Funktionen beeinflussen kann, dass z. B. den Weibern Thränen willkürlich zu Gebote stehen, dass die Aufmerksamkeit auf den Pulsschlag diesen beschleunigt und es Leute giebt, die ihn sogar willkürlich beherrschen, oder sich in Schweiss versetzen können, wovon schon der heilige Augustinus ein Beispiel erzählt!**) Ebenso erwähnt Bartholinus,***) dass der Sohn des Arztes Simon vor dem König von Dänemark mehrmals seine Fähigkeit zeigte, seine Hände in Schweiss zu versetzen und wieder trocknen zu lassen. Auch der Einfluss bewusster Gefühle gehört hierher, wenn z. B. durch die vasomotorischen Nerven Blutandrang bewirkt und das Stigma bei ekstatischen Jungfrauen und Heiligen hervor-

---

*) Schopenhauer: Wille in d. Natur 24. — Bouillier: *de l'unité de l'âme pensante et du principe vital.*

**) Augustinus: *De civ. Dei.* XIV. 24.

***) Bartholinus: *de resp. anim.*



gerufen wird. Im Mittelalter sah man in derartigen Erscheinungen entweder Wunder oder schrieb sie den Dämonen zu. Als z. B. in Auxonne geistliche und weltliche Personen von bösen Geistern sich geplagt zeigten, leitete der Bischof von Besançon vierzehn Tage hindurch die Exorzismen. Als er nun der Magd Parisot den Befehl erteilte, den Puls des rechten Armes stille stehen zu lassen, während er am linken fortschlagen sollte, dann den Schlag von der Linken auf die Rechte zu übertragen, wurde der Befehl pünktlich ausgeführt, was als psychisches Zeichen der Besessenheit erklärt wurde.*) Bei den indischen Jogis ist seit ältesten Zeiten die Kunst bekannt, den Körper oder einzelne Teile desselben in kataleptischen Zustand zu versetzen, Muskeln zu paralysieren, Respiration und Herzthätigkeit durch die blosse Kraft des Willens zum Stillstand zu bringen, und diese Kunst wird noch heute von den Fakiren ausgeübt, wenn sie sich auf Wochen und Monate lebendig begraben lassen. Auch durch die christliche Mystik zieht sich die Fähigkeit einzelner Menschen, sich willkürlich in Ekstase zu versetzen, welcher ein Stillstand der animalischen Funktionen parallel geht. In neuester Zeit hat Dr. Fahnestock zu Lankaster in Pensylvanien das praktische Studium solcher Selbsthypnotisierung oder *Statuvolence*, wie er es nennt, mit Erfolg wieder angeregt und daraufhin eine Schule gegründet, welche dieser Kunst eine weitere Verbreitung sichert.**)

Die Unbewusstheit und Unwillkürlichkeit der Lebensfunktionen ist demnach kein Grund, sie der Seele abzusprechen; die Seele ist auch organisierend.

Bei Aristoteles ist die Seele Form und Entelechie des Körpers. Das Wesen (*οὐσία*, *εἶδος*) der Dinge, das wir unter dem Begriff der Dinge denken, liegt in ihrer Form. Wir kennen den Begriff eines Dinges, wenn wir seine Ursache erkennen. Das Wissen ist ja nichts anderes, als die Einsicht in die Gründe der Dinge, und diese Einsicht vollendet sich im Begriff: das Was ist dasselbe, wie das Warum; wir erkennen den Begriff eines Dinges,

*) Görres: Christliche Mystik. V. 337.

**) Fahnestock: *Statuvolence* oder der gewollte Zustand. Leipzig, Mutze, 1884.



wenn wir seine Ursache erkennen.*) Wenn also das Wesen eines Dinges seine Form ist, und identisch mit seinem Warum, so ist die Seele als das Wesen des Körpers auch das organisierende Prinzip desselben. Es ist dies streng im Sinne des Aristoteles gesprochen.

Die Seele steht also bei Aristoteles in einer wesentlichen Beziehung zur Form des Leibes. Seele und Leib verhalten sich wie Form und Stoff. So erledigt sich die Frage nach der Einheit beider; sie verhalten sich wie Möglichkeit und Wirklichkeit, und so gelangt Aristoteles zu seiner berühmten Definition der Seele: „Die Seele ist die erste vollendete Wirklichkeit eines dem Vermögen nach lebenden Naturkörpers, und zwar eines solchen, der Organe hat.“**) Das lebende Wesen ist nicht zusammengesetzt aus Leib und Seele, sondern die Seele ist die im Leibe wirkende Kraft, der Leib das natürliche Werkzeug der Seele; beide können daher so wenig getrennt werden, als das Auge und die Sehkraft.***) Der Körper ist um der Seele willen da; wie ein verständiger Mann giebt die Natur jedem nur das Werkzeug, das er gebrauchen kann.†) Statt, wie unsere Materialisten, das Geistige aus dem Leiblichen abzuleiten, schlägt Aristoteles den umgekehrten Weg ein. Ihm ist das Seelenleben Zweck, das Körperleben Mittel. Er polemisiert gegen Anaxagoras, der — wie später Helvetius††) — gesagt hatte, der Mensch sei darum das vernünftigste Wesen, weil er Hände habe. Davon, sagt Aristoteles, sei das Gegenteil wahr: der Mensch habe Hände, weil er das vernünftigste Wesen sei; denn das Werkzeug richte sich nach seinem Gebrauch, nicht der Gebrauch nach dem Werkzeug.†††) Statt, wie unsere Materialisten die Form aus den Kräften des Stoffes abzuleiten, begreift er die Form als die Wirkung der Seele, welche jene Kräfte

---

*) Zeller: Philosophie der Griechen. II, 2. 251.

**) Aristoteles: *de anima*. II, 1—4.

***) *Ibidem*.

†) Aristoteles: *de partibus animalium*. IV, 10.

††) Helvetius: *de l'esprit*. I, 1.

†††) Aristoteles: *de part. an.* IV, 10.

benützt, den Stoff zu gestalten.*) Die physiologischen Ursachen sind nur Mittel für die Naturzwecke. Wie schon Platon, so unterscheidet auch Aristoteles die bewirkenden Ursachen, aus welchen etwas entsteht (*δι' ὧν τι γίγνεται*) von den unerlässlichen Bedingungen, ohne welche etwas nicht entsteht (*ἄνευ ὧν οὐ γίγνεται*), welche Unterscheidung zwischen Ursache und Bedingung, *causa* und *conditio*, unsere Materialisten erst noch zu lernen haben. Die Seele nun bewirkt die Form, die physikalischen Kräfte sind nur die unerlässliche Bedingung. Wenn also der menschliche Geist nur vermittelt werden kann durch die Thätigkeit des Gehirns, so ist daraus noch gar nicht zu folgern, der Geist sei Gehirnthätigkeit. Das behaupten aber unsere Materialisten, sind aber dabei freilich nicht vernünftiger, als wenn sie sagten, Mozart sei ein Klavier.

Die Form ist nach Aristoteles Ziel des Werdens; der Zweck eines Dinges und seine Formalursache fallen zusammen. Wie das einzelne Organ um seiner Funktion willen da ist, so der ganze Organismus um des ganzen Lebens, der Gesamtheit seiner Thätigkeit willen, und ist auf die Seele als sein Prinzip zurückzuführen. Der Leib ist da, damit sich die Seele in dieser Welt bethätigen kann.**)

In der dualistischen Seelenlehre der religiösen Systeme ist die Seele nur empfindend und denkend; der Körper ist etwas ihr Fremdes, nicht aus ihrem Wesen heraus gebildet, sondern ihr zufällig verbunden. Es ist nun aber gar nicht einzusehen, wieso das Erkennen die einzige Funktion der Seele sein könnte; wenn dasselbe, soweit es sinnliches Erkennen ist, nachweisbar an das Gehirn gebunden ist, als den vornehmsten Teil des Körpers, so berechtigt das noch nicht, die übrigen Körperteile zur metaphysischen Wertlosigkeit herabzusetzen. Wir müssen alle Organe aus dem Wesen der Seele ableiten. Es ist nicht einzusehen, warum das richtige Prinzip der Physiognomik — dass das Äussere der Abdruck des Innern ist — auf den Kopfteil des Leibes be-

---

*) Aristoteles: *de. gen. an.* II, 4.
**) *Ibidem.*

schränkt sein, und dieser vor den übrigen einen nur ihm gehörigen Vorzug haben sollte. Die Form des ganzen Körpers hat metaphysische Bedeutung, ist Ausfluss der Seele. Schopenhauer würde sagen, dass wie das Gehirn Erkenntniswille, so seien die Bewegungsorgane Bewegungswille. Die Physiologie ist also ein Teil der Psychologie — nicht umgekehrt, wie die Materialisten meinen —; denn die Seele ist nicht nur denkend, sondern auch organisierend. Es giebt keinen Dualismus der Prinzipien in uns, eines für das Denken, ein anderes für das Leben, sondern beide sind der Ausfluss eines dritten, transcendentalen Prinzips. Wenn also die Materialisten meinen, man könne Psychologie ohne Seele lehren, so ist in Wahrheit nicht einmal Physiologie ohne Seele denkbar.

Wer dagegen im Sinne der dualistischen Seelenlehre eine Zweiteilung des Menschen vornimmt, kann für diese Ansicht nur anführen, dass die physiologischen Funktionen unwillkürlich und unbewusst geschehen, das Denken aber willkürlich und bewusst sei. Nun wissen wir aber, dass jene Unbewusstheit der Lebensfunktionen in eine mehr oder minder klare Auffassung derselben und sogar der Struktur unserer inneren Organe sich verwandelt, sobald die Empfindungsschwelle des Wachens verschoben ist, wie teilweise schon im Traum, vorzüglich aber im Somnambulismus. Die Trennungslinie zwischen Bewusstem und Unbewusstem ist also durchaus nicht stabil. Wenn die Seele die willkürlichen Bewegungen unseres Leibes bestimmt, unsere Glieder äusserlich in Bewegung setzt, indem sie auf die Muskeln wirkt, warum sollte sie bloss auf diese Muskeln wirken; warum sollten wir ihr die inneren Bewegungen des Leibes nicht zuschreiben können? Wenn sie einige Bewegungen bestimmt, warum nicht alle?

Die Quelle des ganzen Irrtums in der dualistischen Seelenlehre ist die Verwechslung von Seele und Bewusstsein. Man hält diese Begriffe für identisch, sie sind es aber nicht. Die moderne Physiologie lässt ja auch das Bewusstsein von molekularen Bewegungen des Gehirns begleitet sein — ja sie verwandelt sogar ganz ungerechtfertigter Weise dieses Koordinationsverhältnis in ein Kausalverhältnis —; wir haben also keinen Grund, die physiologisch

nur quantitativ verschiedenen Veränderungen des Organismus auf zwei Prinzipien zu verteilen. Vielmehr müssen wir alle Veränderungen, die sichtbaren, wie molekularen unsichtbaren, die das Denken und die das Leben begleitenden, aus einer Quelle ableiten; ein Teil derselben ist erhellt vom Bewusstsein, aber nicht verursacht vom Bewusstsein; ein anderer Teil bleibt unbewusst. Das Bewusstsein ist nicht die Seele, sondern nur ein Zustand der Seele.

Nebenbei nur sei bemerkt, dass für die dualistische Seelenlehre auch die Kette der organischen Wesen keine einheitliche im Sinne der biologischen Entwicklungslehre sein könnte. Werden dagegen der Seele ausser dem Denken auch die unbewussten Funktionen des Leibes zugeschrieben, dann fällt jeder Grund hinweg, dem Menschen allein eine Seele zuzuschreiben und gegen alle Regeln der Analogie sie den übrigen Wesen abzusprechen.

Durch die Identifizirung von Seele und Bewusstsein und die Abtrennung der organischen Thätigkeit von der Seele, ist der Begriff der Seele selbst in Gefahr geraten, uns verloren zu gehen, wie das deutlich genug der Materialismus unserer Zeit geoffenbart hat. Die monistische Seelenlehre aber, wenn einmal fest begründet, wird auch den Begriff der Seele dieser Gefahr entziehen. Der wahre Spiritualismus kann also nur gewinnen dadurch, dass wir die Seelenlehre monistisch umwandeln. Die Unsterblichkeit der Seele hat durch ihre Verbindung mit dem organischen Leben nichts zu verlieren, und der Leib selbst wird, wie wir sehen werden, in gewissem Sinne der Unsterblichkeit teilhaftig, wenn wir bedenken, dass auch die organisierende Seele den Tod überdauert.

Wir müssen also zur Seelenlehre des Aristoteles zurückkehren, die Identität des Denkenden und Organisierenden in uns anerkennen, Natur und Geist des Menschen in einem transcendentalen Subjekt monistisch verbinden. Diesem transcendentalen Subjekt begegnen wir daher auch immer in der Tiefe unseres Wesens, mögen wir den Ausgangspunkt nehmen von den organischen oder geistigen Vorgängen. Nur aus dieser Untrennbarkeit von Natur und Geist in uns erklärt es sich, dass wir in beiden Sphären der Lebensthätigkeit der gleichen Wirkungsweise begegnen

und das Formalprinzip der Natur in den Geistesprodukten wiederfinden. Zeising hat das für die Kunst, Kapp für die Technik nachgewiesen. Darum sind auch die Schriften dieser beiden Forscher im höchsten Grade monistisch, und zwar ist dieser Monismus viel tiefer greifend, als der unserer Naturforscher.

Die richtige Vorstellung über die Natur unseres Bewusstseins muss auch aller Unklarheit über Geist und Natur des Menschen ein Ende machen. Wäre das Bewusstsein eine thätige Kraft und die wirkliche Ursache der von ihm bloss beleuchteten Funktionen, dann müssten allerdings die unwillkürlichen, unbewussten Funktionen einer besonderen Quelle zugeschrieben werden. Dann aber müssten auch gerade die höchsten geistigen Thätigkeiten mit dem hellsten Bewusstsein verbunden sein. Davon ist aber gerade das Gegenteil der Fall. Vom Genie wird es anerkannt und gefordert, dass das Unbewusste in ihm thätig sei; und es ist in ihm thätig, sonst könnten seine Produkte nicht mit dem Naturprinzip des kleinsten Kraftmasses und dem Formalprinzip des Leibes übereinstimmen. Es könnte sonst auch nicht sein, dass gerade die von so klarem Bewusstsein begleiteten technischen Erfindungen, die sogar unter Anwendung mathematischer Formeln zu stande kommen, in ihrer Vollendung sich als unbewusste Nachahmungen körperlicher Organe offenbaren. Es wäre endlich nicht möglich, dass dem Somnambulismus, innerhalb dessen die höchsten psychischen Funktionen stattfinden, deren der Mensch fähig ist, eine Verdunklung des sinnlichen Bewusstseins zu Grunde liegt. Die höchsten Leistungen des Menschen geschehen also nicht durch, sondern trotz des Bewusstseins. Das könnte nicht sein, wenn in der That das Bewusstsein die Ursache der geistigen Operationen wäre, wenn es eine Kraft wäre, und nicht blosser Zustand, der gewisse Veränderungen in unserem Geiste begleitet und beleuchtet. Wir denken also zwar in der Regel mit Bewusstsein, aber nicht durch das Bewusstsein. Es denkt in uns, wie Lichtenberg sagt. Die eigentliche Ursache des Denkens liegt im Unbewussten, und zwar ist es dieselbe Ursache, die im Naturgebiet des Menschen organisch thätig ist. Geist und Natur stehen also nicht in einem Kausalverhältnis — weder spiritualistisch, noch materialistisch —

sondern sind koordiniert; ihre gemeinschaftliche Quelle ist ein drittes, ein transcendentales Subjekt.

Weil wir also die bewusste Geistesthätigkeit missverstanden haben, ist uns auch das Verständnis der unbewussten Thätigkeit nicht gelungen. Die unbewusste geistige Produktion kann nur dann richtig verstanden werden, wenn wir vorher genau wissen, was das Bewusstsein ist, welchen Anteil am Denken es nimmt, und wie sich das Denken ohne diesen Anteil gestaltet. Hat man einmal erkannt, dass das Bewusstsein nicht die treibende Kraft im Denken ist, dann hört auch die unbewusste Geistesthätigkeit auf, ein Wunder oder ein Widerspruch zu sein. Zwischen bewusster und unbewusster Produktion besteht dann überhaupt kein wesentlicher Unterschied und beide unterscheiden sich bloss wie Vorgänge, die bei Tag geschehen, von solchen, die nachts eintreten. Dann sind aber auch die organischen unbewussten Funktionen gerade den höchsten Geistesleistungen so nahe gebracht, dass die Quelle der dualistischen Vorstellungsweise verstopft ist. „Unser ganzes Bewusstsein," sagt Hellenbach, „ist nichts als ein Spiegel, in dem ein sehr kleiner Teil der unbewussten Vorgänge reflektiert wird. Was dem Denkenden dabei besonders auffallen muss, ist der Umstand, dass das Wesentlichere und Vollkommenere im Unbewussten, das Fehlerhafte und Mangelhafte im Bewussten liegt. Das Verhältnis tritt am deutlichsten zu Tage, wenn man die Leistungen des Instinkts der Tiere (etwa der Bienen) mit deren bewussten Verstandesoperationen vergleicht."*)

Solche Forscher, die sich nicht einseitig auf das Studium des organischen Menschen beschränkt haben, haben daher von jeher diesen Monismus, im Gegensatz zum falschen Monismus der Materialisten, in Bezug auf den Menschen gelehrt. „Die Seele," sagt Carriere, ist durchaus einheitlich, dieselbe als Lebenskraft wie als Denken, oder ihre unbewusste, wie ihre bewusste Thätigkeit ist das Wirken eines und desselben Grundprinzips."**)

Vom Standpunkt des Materialismus sind die merkwürdigen

*) Hellenbach: Geburt und Tod. 166.

**) Carriere: Religiöse Reden und Betrachtungen. 82.



Analogieen zwischen Natur, Kunst und Technik, die Zeising und Kapp nachgewiesen haben, geradezu unerklärlich. Sie sind nun aber Thatsachen, die sich nicht beseitigen lassen; also kann nur diejenige Anschauung die richtige sein, welche diese Thatsachen umfasst und von der aus sie als notwendig sich ergeben. Diese Anschauung aber ist die monistische Seelenlehre.

Der Pantheismus könnte allerdings zu seinen Gunsten gerade Kapp und Zeising anführen; denn es sind z. B. nach dem Formalprinzip des goldenen Schnittes nicht nur Produkte der menschlichen Kunst und der menschliche Leib selbst gebaut, sondern auch in der übrigen Natur lässt sich dieses Formalprinzip nachweisen. Dies spricht offenbar für einen Monismus im grösseren Umfang, der aber auch gar nicht geleugnet werden soll. Aber der moderne Pantheismus, der den Individualismus nicht einschliesst, steht im Widerspruch mit verschiedenen Thatsachen der transcendentalen Psychologie, und wenn wir, um diesen gerecht zu werden, zwischen die Weltsubstanz und den irdischen Menschen noch ein transcendentales Subjekt einschieben, so wird dadurch der Pantheismus nicht negiert, sondern nur weiter zurückgeschoben.

Wie schon bei Platon liegt auch bei den modernen Pantheisten der Schwerpunkt der Einzelwesen im Allgemeinen, in der Weltsubstanz. Bei den Pantheisten ist der Mensch nur eine Summe, aber keine Einheit, ein Summationsphänomen von Thätigkeiten des Weltwillens, wobei die Einheit des Subjekts nur im Resultat liegt, aber nicht im Prinzip. In der Platonischen Ideenlehre ist zwar die Einheit der Gattung metaphysisch, aber die Einzelwesen sind nur Schattenbilder der Ideen. Gegen diese Anschauung wendet sich als Vertreter der monistischen Seelenlehre Aristoteles. Ihm liegt in den Einzeldingen selbst etwas Wesenhaftes und Selbständiges, ihr metaphysischer Schwerpunkt fällt nicht aus ihnen hinaus. Das wahre Wesen der Organismen liegt in ihrer körperlichen Form, die aber nicht eine jenseitige, für sich bestehende Idee, nicht bloss das Allgemeine der Gattung ist, sondern das Substanzielle im Einzelwesen. Form und Wesen sind ihm identisch; die Form ist das Gestaltende in uns; sie ist mehr

als bei Platon, nämlich die Schöpferkraft.*) Bei Platon stehen sich Stoff und Form gegensätzlich gegenüber, während doch der Monismus gebietet, sie aus einem gemeinsamen Grunde abzuleiten. Diese Aufgabe hat Aristoteles zwar nicht zu Ende geführt, aber seine monistische Seelenlehre ist doch ein grosser Schritt zu ihrer Lösung, und ein wirklicher Monismus nur auf diesem Wege zu finden.

Wir haben bereits gesehen, dass die monistische Seelenlehre durch die Entdeckungen von Kapp und Zeising aus der Phase philosophischer Intuitionen herausgetreten und induktiv begründet worden ist. Im Grunde genommen, wenn auch auf einem ganz anderen Wege, ist das allerdings schon durch Puységur, den Entdecker des Somnambulismus geschehen; denn die innere Selbstschau der Somnambulen, ihre Prognosen und Heilmittelverordnungen, sind ebenso viele Beweise für die Identität des Organisierenden und Denkenden, also für die monistische Seelenlehre. Diese Phänomene habe ich jedoch bereits sattsam in der „Philosophie der Mystik“ besprochen, und sie sollen hier nur berührt werden, um ihren Platz innerhalb der monistischen Seelenlehre zu fixieren. Endlich ist aber noch als vierter Entdecker von Thatsachen, welche die Aristotelische Seelenlehre empirisch beweisen, James Braid zu erwähnen, der den Grund zur Erforschung des Hypnotismus gelegt, aber erst in neuester Zeit die gebührende Anerkennung gefunden hat. Die hypnotischen Phänomene, deren Tragweite vorläufig noch gar nicht abzusehen ist, müssen hier, wenigstens kurz, zur Sprache kommen, weil in ihnen der Gedanke als Grund organischer Veränderungen auftritt; der scheinbar wesentliche Unterschied zwischen den willkürlichen, bewussten, und andrerseits unwillkürlichen, unbewussten Funktionen des Organismus ist damit beseitigt, d. h. der Hypnotismus ist ein glänzender Beweis für die monistische Seelenlehre.

Wenn der Materialismus in den seelischen Vorgängen eine Wirkung des Körpers sieht, so kann er sich dabei allerdings bis zu einem gewissen Grade auf Thatsachen stützen. *Mens sana*

---

*) Zeller: Philosophie der Griechen II, 2. 797—799.

findet sich nur in *corpore sano.* Es giebt aber eben so viele Thatsachen, welche umgekehrt für die Abhängigkeit des Körpers von der Seele sprechen. Kummer kann die Haare bleichen und Freude kann töten. So starb z. B. eine Nichte und Erbin des Philosophen Leibniz aus freudigem Schreck darüber, dass sich in der Verlassenschaft eine Kiste Gold vorfand. Da nun beiden Thatsachenreihen der gleiche Wert zukommt, die einen aber zu beweisen scheinen, dass der Geist die Wirkung des Körpers sei, die anderen das gerade Gegenteil, dass der Körper Wirkung des Geistes sei — unmöglich aber beides zugleich der Fall sein kann —, so geht daraus hervor, dass Körper und Geist überhaupt nicht in einem Kausalverhältnis zu einander stehen, sondern nur in einem Koordinationsverhältnis; nur ein solches kann die scheinbar entgegengesetzten Thatsachen gemeinschaftlich umfassen. Ein gesunder Körper ist nur Voraussetzung, *conditio sine qua non* eines gesunden Geistes, aber nicht Ursache, *causa.* Sowohl der materialistische Monismus, wie der spiritualistische sind also falsch, und es bleibt nur mehr jener Monismus übrig, in welchem Körper und Geist Ausstrahlungen eines gemeinschaftlichen dritten sind, welches sowohl organisiert, als denkt. Nur so kann es möglich sein, dass bestimmte organische Zustände die geistigen bestimmen, und diese jene. Das letztere zeigt sich im Hypnotismus.

Unsere Medizin, die, weil fast durchweg materialistisch, nur die Abhängigkeit des Geistes vom Körper kennt, also eine ganze Hälfte der Wirklichkeit nicht sieht, hat es eben deswegen, als Heilkunde wenigstens, zu keiner wissenschaftlichen Würde gebracht. Diagnose und Therapie müssen eben im Argen liegen, wenn an Stelle des Aristotelischen Monismus der materialistische gesetzt, das Koordinationsverhältnis für ein noch dazu einseitiges Kausalverhältnis gehalten wird. So wenig als die Mathematik eine Wissenschaft genannt werden dürfte, wenn Gauss behaupten würde, 2×2 sei 4, Riemann dagegen, 2×2 sei 17, so wenig kann die Heilkunde schon wissenschaftlich genannt werden, so lange — wie wir das alle Tage erleben — oft in den einfachsten Krankheitsfällen die Meinungen der Ärzte auseinander gehen, in Bezug auf Diagnose, wie Therapie.

Und doch ist die Physiologie längst im Besitze von Thatsachen, die es der Heilkunde zum Bewusstsein hätten bringen können, dass sie eine ganze Hälfte ihrer Aufgabe vernachlässigt, wenn sie die denkende Seele nicht benützt, um auf die organisierende zu wirken. Ich will dabei gar nicht reden von jenen unbestreitbaren, aber noch immer geleugneten Phänomenen, wobei die organische Wirkung intensiver Phantasievorstellungen besonders auffällig ist — wie z. B. beim Versehen oder den stigmatisierten Heiligen, — sondern ich spreche nur von den unbestrittenen Erscheinungen, die mit den bestrittenen wesentlich gleich und nur dem Grade nach verschieden sind. Wir können überhaupt von keiner Vorstellung lebhaft erregt werden, ohne korrespondierende organische Veränderungen zu erfahren. Wenn wir uns vorstellen, in einen sauren Apfel zu beissen, findet Speichelabsonderung statt, und ein Phantasiebild, das uns tief ergreift, kann bis zur Halluzination sich steigern, und darin liegt schon eine organische Veränderung. Phidias, als er den Zeus aus Elfenbein formte, sah ihn leibhaftig vor Augen, und der taub gewordene Beethoven hörte eine Sonate erklingen, wenn er deren Partitur las.

Wären nun nur Thatsachen von dieser Art vorhanden, so müssten wir Spiritualisten werden; unter Berücksichtigung aber der anderen, die für den Materialismus sprechen, bleibt uns nur übrig, dass wir, Skylla wie Charybdis vermeidend, zur monistischen Seelenlehre greifen. Wenn Organisierendes und Denkendes identisch sind, dann wird es begreiflich, dass organische Veränderungen von bestimmten Ideen begleitet sind, aber auch Ideen von organischen Veränderungen.

Weil nun dieses letztere durch den Hypnotismus bewiesen wird, muss derselbe notwendig eine Umwälzung in der Heilkunde nach sich ziehen. Der Hypnotiseur beherrscht seine Versuchsperson in Bezug auf Gedanken, Willen, Empfindungen und organische Veränderungen. Er versetzt seinen Patienten in einen vollkommen passiven Zustand, in welchem der Patient die ihm eingepflanzten Ideen — Suggestionen — aufnimmt und zu seinen eigenen macht. Dieser reagiert auf dieselben nicht nur, wie im Wachen, durch Gedanken und Handlungen, sondern auch durch solche Empfindungen

und organische Thätigkeiten, die im Wachen ausserhalb unserer Willkür liegen. In der Hypnose zeigt sich also Abhängigkeit des vegetativen Lebens vom Gehirn, und weil dieses, beherrscht der Hypnotiseur auch jenes, nicht nur das animalische, sondern auch das vegetative Nervensystem. Beide zeigen sich also in der Hypnose solidarisch verbunden, während im Wachen ein scheinbarer Dualismus derselben vorhanden ist. Der Hypnotiseur beschleunigt oder verlangsamt den Puls durch blosse Suggestion, d. h. indem er einfach die Idee dieser Veränderung dem Hypnotisierten zuflüstert, und es frägt sich, ob man nicht durch die Suggestion einer Verlangsamung des Pulses ebenso sicher töten kann, wie durch Digitalis. Nur ausnahmsweise ist auch bei wachenden Personen die Fähigkeit beobachtet worden, durch direkten Einfluss des Willens und der Aufmerksamkeit ihren Puls willkürlich zu verändern.*) Die Wirkung derartiger, während der Hypnose erteilter Befehle, kann man aber auch posthypnotisch eintreten lassen. Focachon befahl einem hypnotisierten Mädchen, welches Schmerzen in der Leistengegend hatte, dass sich dort eine Blase, wie durch ein aufgelegtes Pflaster, bilden sollte. Am Tage darauf, wiewohl nichts aufgelegt worden war, fand er dort eine wässerige Blase.**) Auf eben solche Weise lassen sich die Sekretionen des Schweisses, Urins, des Blutes, der Milch und der Thränen durch Suggestion hervorrufen. Die Katamenien können geregelt, vermindert oder vermehrt werden.***) Beaunis berührte leicht mit dem Finger eine Stelle des Vorderarmes eines Patienten und befahl, es sollte sich dort nach dem Erwachen eine Röte bilden; zehn Minuten nach dem Erwachen bildete sich ein roter Fleck mit verwaschenen Rändern und verlor sich nach einer Viertelstunde wieder.†) Die Beherrschung des vasomotorischen Nervensystems in der Hypnose und posthypnotisch geht aber noch viel weiter. Professor Bourru befahl einem Hypnotisierten: Heute Nachmittag vier Uhr wirst du einschlafen und dann wirst du längs der Linien,

*) Beaunis: *le somnambulisme provoqué.* 51. 64.

**) Derselbe 73.

***) Derselbe 81.

†) Derselbe 70.

die ich nun auf deinen Armen bezeichne, bluten. Dabei drückte er ihm leicht einen Namenszug auf beide Vorderarme. Zur angegebenen Stunde schlief der Patient ein, die Buchstaben erschienen dann in lebhaftem Rot auf der blassen Haut des einen Armes, und einige Blutstropfen drangen hindurch. Diese Schrift war noch nach drei Monaten sichtbar, aber etwas verblasst; auf dem anderen, paralysierten Arme erschien nichts.*) Nur kurz will ich hier erwähnen, dass dasselbe Phänomen blutiger Schriftzüge auf Hand und Arm auch bei Medien sehr häufig beobachtet wurde. Wenn nun aber auf diese Weise das hypnotische Analogon des christlich-mystischen Stigmas bewirkt werden kann, warum sollte nicht auch das Versehen hypnotisch erzeugt werden können?

Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass der Gedanke und Befehl des Hypnotiseurs nicht direkt auf den Patienten wirkt, sondern nur dadurch, dass der letztere in dem vollkommen passiven Zustand der Hypnose den fremden Gedanken in sich aufnimmt, zu seinem eigenen macht und dann als Selbsthypnotiseur seinen eigenen Organismus beeinflusst. Aber solche Erscheinungen wären eben nicht möglich, wenn nicht das denkende und organisierende Prinzip in uns identisch wären, d. h. sie beweisen experimentell die monistische Seelenlehre.

Wie nun die Zweifel am künstlichen Somnambulismus am besten beseitigt werden durch die Erscheinungen des Autosomnambulismus, so die Zweifel an derartigen Wirkungen der künstlichen Hypnose durch die analogen Erscheinungen in der unwillkürlichen Autohypnose. Eine der auffälligsten ist in der Medizin bekannt als eingebildete Schwangerschaft, worüber es in einem der neuesten Lehrbücher über Geburtshilfe heisst: „Mehr psychologisch interessant, als diagnostisch schwierig sind die nicht seltenen Fälle von sogenannter eingebildeter Schwangerschaft (*grossesse nerveuse, spurious pregnancy*), Fälle, in denen nicht-schwangere Frauen schwanger zu sein glauben und alle subjektiven Zeichen der Schwangerschaft empfinden. Dieselben kommen aber ebenso häufig vor bald nach der Heirat, als im Beginn des klimakterischen Alters, am häufigsten,

---

*) Beaunis: *le somnambulisme provoqué.* 71. 83.



doch nicht ausschliesslich, bei verheirateten Frauen, besonders solchen, die sich dringend Kinder wünschen. Dabei schwillt das Abdomen infolge von *Tympanitis* und Fettablagerung in den Bauchdecken und im Netz oft zu einer beträchtlichen Ausdehnung an, *Linea alba* und Warzenhof färben sich bräunlich, die Brustdrüsen schwellen stark an und entleeren *Colostrum.* (Wie täuschend die Veränderungen der Brust werden können, zeigt sehr hübsch ein von Simpson erwähnter Fall, der eine bedeutende Malerin betraf, welche im Spiegel die Veränderungen ihrer Brust erst in einer eingebildeten und dann in einer wirklichen Schwangerschaft gemalt hatte. Beide Bilder gleichen sich vollkommen.) Ausserdem glauben die Frauen deutliche (mitunter sogar häufige und lästige) Fruchtbewegungen zu spüren; ja, am berechneten Ende der Schwangerschaft legen sie sich wohl ins Bett und klagen über heftige Wehen. In einzelnen solcher Fälle ist es zu eigentümlichen Missverständnissen ärztlicherseits gekommen. So erzählt Simpson, dass ein Arzt von einem Kollegen zur Kraniotomie konsultiert wurde, während gar kein Kind da war; ja sogar der Kaiserschnitt ist für nötig gehalten worden, weil die Geburt durch die Naturkräfte nicht beendigt wurde .... Sind die Frauen zu der Überzeugung gekommen, dass sie nicht schwanger sind, so verschwinden alle oben erwähnten Schwangerschaftssymptome schnell."*)

Wenn nun die blosse Idee so bedeutende organische Veränderungen herbeiführen und wieder verschwinden lassen kann, so liegt darin wohl einer der eklatantesten Beweise für die monistische Seelenlehre. Insbesondere ist aber dabei zu beachten, dass das Bewusstsein der in solchen Ideen befangenen Frauen dem Organismus gleichsam nur das Stichwort liefert. Die Detailkenntnisse der Schwangerschaftssymptome ist bei ihnen nicht vorhanden, und dennoch stellen sich alle Symptome ein, mit Ausnahme der Fötusbildung selbst, zu der eben die Voraussetzung fehlt. Eben darum ist hier mit blosser Physiologie nicht auszukommen; eine Vorstellung der Symptombildung muss vorhanden sein, und da sie im Bewusstsein nicht liegt, muss sie eben transcendental vor-

*) Dr. Karl Schröder: Lehrbuch der Geburtshilfe. 111.

handen sein. Das hier thätige Prinzip ist also sowohl organisierend als vorstellend, und darum sind diese von der ganzen Medizin anerkannten Fälle von der gleichen Art, wie die noch immer bestrittenen der Stigmatisierung und des Versehens.

Beaunis befahl einem hypnotisierten Mädchen, nach dem Erwachen ihrer Freundin ins Ohr zu flüstern: ich möchte gerne Kirschen essen. Sie that das, und später, auf dem Heimwege kaufte sie in der That Kirschen, weil sie ein unüberwindliches Gelüste nach solchen hatte.*) Es besteht also eine innige Verbindung zwischen dem Wort, der Idee und der Empfindung; der blosse Ausdruck des Verlangens erzeugt das Verlangen selbst. Dieselbe innige Verbindung — und damit wird abermals die monistische Seelenlehre bewiesen — besteht zwischen Mienen, Gebärden und den korrespondierenden Empfindungen. Im kataleptischen Zustand der Hypnose behalten die Glieder, wie wenn sie wachsweich wären, die Stellung bei, die ihnen der Hypnotiseur giebt, und auf diese Weise werden die den Gebärden korrespondierenden Empfindungen erweckt: Andacht, Zorn, Liebe u. s. w., und drücken sich in den Mienen in einer künstlerisch vollendeten Weise aus, die dem besten Schauspieler Ehre machen würde. Ich kann mich hier auf das Urteil unseres ersten Malers, Professor Gabriel Max, berufen, in dessen Atelier ich einst Versuche von ähnlicher Art machte. Vereinigt man die Hände eines Hypnotisierten zu flehentlicher Gebärde, so wird auch das Gesicht den Ausdruck des Flehens annehmen; schliesst man seine Faust, so wird er sogleich zornig und drohend erscheinen. Ebenso umgekehrt: wenn man durch elektrische Reizungen dem Gesicht den Ausdruck einer bestimmten Leidenschaft erteilt, nimmt der Körper die korrespondierende Haltung an.**) Im normalen Zustand ist es nur Menschen von grosser Phantasie gegeben, unter dem Einfluss eines blossen Gedankens die entsprechenden Mienen und Gebärden anzunehmen. Grosse Schauspieler verstehen die Kunst, je nach der Situation auf der Bühne zu erbleichen oder zu er-

*) Beaunis: *le somnambulisme provoqué.* 144. 145.
**) Culleere: *magnétisme et hypnotisme.* 158. 159.



röten, und überhaupt ohne bewusste reflektive Absicht den Körper zum Werkzeug der Seele zu machen. In der Hypnose und im Somnambulismus sind wir solche Schauspieler, und unter dem Einfluss einer Idee werden unsere Mienen und Gebärden in einem Grade ausdrucksvoll, den wir im Wachen nicht annähernd erreichen. Diesen Umstand werden ohne Zweifel unsere Künstler noch verwerten; während das gewöhnliche Modell des Künstlers nur dem fremden Befehle gehorcht oder vom Künstler selbst mechanisch in Position gesetzt wird, legt das hypnotisierte Modell die grösste Naturwahrheit in Haltung und Ausdruck, weil diese von Innen herausgearbeitet, nicht indirekt durch das Bewusstsein vermittelt werden, sondern direkt durch die innige Verbindung des Denkenden und Organisierenden.

Hauptsächlich aber wird die Medizin der Zukunft aus der Möglichkeit, die organisierende Seele durch die denkende zu beherrschen, den grössten Vorteil ziehen. Es eröffnet sich nämlich nicht nur die Perspektive einer hypnotisch-psychischen, sondern — wie ich schon anderwärts bemerkt habe*) — sogar einer autopsychischen Heilmethode mit Hilfe eines erweiterten Fahnestockschen Verfahrens und durch Steigerung der ideosensoriellen Reflexbewegungen, die im Normalzustand unserer Willkür entrückt sind. Damit wird alsdann nur eine Folgerung aus jener Auffassung der Menschennatur gezogen sein, die Aristoteles mit prophetischem Blick erkannt hat.

So wird also die Philosophie aus der monistischen Seelenlehre nach zwei Richtungen Folgerungen ziehen müssen; denn der Gedanke beherrscht die organisierende Seele — wie sich im Hypnotismus zeigt — und die organisierende Seele beherrscht den Gedanken. Für das letztere haben wir bereits Kapp und Zeising angeführt; es scheint aber fast, als ob eine Spur davon ebenfalls schon in der alten Philosophie, nämlich bei Platon, zu finden wäre. Den Gedanken eines organisierenden Prinzips hat Platon in mythischer Weise ausgesprochen, indem er die irdischen Dinge Abbilder metaphysischer Dinge nennt. Vielleicht hat aber noch kein

*) Sphinx. III. 34.

Leser des Platon anders als mit grossem Befremden seine Worte gelesen, dass es auch von menschlichen Artefakten metaphysische Ideen gebe.*) Dem ist nun vielfach widersprochen worden, und Schopenhauer ist nicht der einzige, welcher kategorisch erklärt, dass es von Artefakten Ideen im Platonschen Sinne nicht geben könne.**) Verwandelt man nun aber die Platonsche Idee in das organisierende Prinzip — ein Schritt, den eben Aristoteles gethan hat — so gewinnt die paradoxe Ansicht, dass den Artefakten Ideen zu Grunde liegen, sofort einen Sinn, nämlich den der Kappschen Organprojektion, und dieser Gedanke hat vielleicht schon dem Platon dunkel vorgeschwebt.

Der Geist, sagen die Pantheisten, ist die Fortsetzung der Natur. Das wird wohl richtig sein; wenn wir aber in die Tiefen der Menschennatur eindringen, so stossen wir keineswegs sofort auf die metaphysische Weltsubstanz — wie die Pantheisten meinen, — sondern auf ein transcendentales Subjekt, in seinem Erkennen wie in seinem Wirken verschieden von seiner irdischen Erscheinungsform; die Wurzel der Individualität reicht also etwas tiefer in das Ding an sich, als bisher angenommen wurde. Dieses transcendentale Subjekt ist der gemeinschaftliche Ausgangspunkt der beiden irdischen Wesensseiten des Menschen, Natur und Geist, und verbindet sie monistisch. Mit anderen Worten: die Seele organisiert und denkt: sie denkt im Organisieren, und sie organisiert unser Denken, vor allem jenes des Philosophen und Künstlers. Alle genialen Gedanken sind nach dem kleinsten Kraftmass organisierte Gedanken, und kommen aus dem transcendentalen Subjekt. Das sinnliche Bewusstsein ist nicht zeugend, sondern gebärend. „Es ist eine Idee zu mir getreten", sagt Goethe irgendwo, und lehnt so die Zeugungskraft seines dichterischen Bewusstseins gerade so ab, wie es Shakespeare gethan hat:

Mein Hirn soll meines Geistes Weibchen sein,
Mein Geist der Vater; diese zwei erzeugen
Dann ein Geschlecht stets brütender Gedanken
Und die bevölkern diese kleine Welt.

---

*) Platon: Der Staat. X, 1.
**) Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. I. 249.

Ist dieses die Ansicht Shakespeares, so darf man seine Worte im Wintermärchen, dass die Kunst selbst Natur sei, nicht im Sinn des vulgären Pantheismus, sondern nur der monistischen Seelenlehre verstehen. Die Kunst soll Naturwerk sein, aber menschlicher Natur Werk, d. h. das Kunstwerk soll Funktion der organisierenden Seele sein. Eine Kapitolinische Venus, ein Moses des Michelangelo sind nicht Produkte der denkenden Seele, welche Werke der organisierenden Seele in bewusster Weise nachahmen würde, sondern sie sind entstanden durch die in die Phantasie des Künstlers hineinragende Schöpferkraft der organisierenden Seele selbst. Darum zeigt das Kunstwerk in der Ästhetik den goldenen Schnitt, in der Technik die Organprojektion, und in beiden das kleinste Kraftmass. Man kann also allerdings sagen, dass die organischen Formen Gedanken der organischen Natur seien, und die Gedanken des Künstlers organische Formen der Natur; aber das muss im Sinne eines Pantheismus geschehen, der den Individualismus, d. h. das transcendentale Subjekt als organisierendes Prinzip einschliesst. Dass der Geist die Fortsetzung der Natur sei, ist in dem Sinne zu verstehen, dass die organisierende Seele nicht nur das Organ unseres irdischen Geistes bildet, sondern auch in den Funktionen dieses Organs noch thätig ist. Die Seele differenziert sich organisch in den fünf Sinnen; aber im Grunde haben wir nur einen Sinn, das Gefühl, welches sich nach verschiedenen Seiten zunächst organisch ausdehnt, sodann aber durch unsere Technik noch weiter ausgedehnt wird, wie speziell der Sinn des Gesichts durch Mikroskop und Teleskop, in welchen das organisierende Prinzip, im Gehirn gleichsam kapitalisiert, sich fortsetzt. In so ferne allerdings kann man im erfindungsfähigen Menschen den vorläufigen Schlusspunkt der organischen Entwicklung sehen, weil nicht einzusehen ist, warum die Natur dieses Verfahren der Kapitalisierung, also eines kleineren Kraftmasses, zu Gunsten des eigentlich organischen Verfahrens wieder aufgeben und z. B. teleskopische Menschen schaffen sollte.

Ein wesentlicher Unterschied ist also nicht zwischen den unbewussten Funktionen unseres Körpers und den bewussten unseres Geistes. In beiden ist die Seele sowohl organisierend als denkend

thätig, und der scheinbare Dualismus dieser Funktionen besteht nicht. Die Physiologie kann offenbar nicht beweisen, dass eine unbewusste, pantheistisch gedachte Natur in uns wirkt, sie kann nur die Unbewusstheit unseres Gehirns bei den Funktionen unseres Körpers konstatieren; weiter reicht ihre Befugnis nicht, weil sie in das Transcendentale gar nicht hinabreicht. Sie verwechselt also das vom Gehirn Ungewusste mit einem an sich Unbewussten. Dass die organische Funktion an sich allerdings bewusst ist, erkennen wir im Somnambulismus; da ferner Produkte der Technik und Ästhetik unter dem Einfluss der organisierenden Seele zu stande kommen, so zwar, dass die Zwecksetzung des Bewusstseins vermöge jener transcendentalen Unterströmung erst eigentlich vollendet wird, so folgt daraus eben, dass die organisierende Seele auch in ihrer Hauptthätigkeit, in der Bildung und Erhaltung des Organismus, eine zwecksetzende sein muss. Wenn das Gehirn in seinen Funktionen Zwecke setzt, so muss es auch selbst als Organ teleologisch entstanden sein. Der Mensch selbst ist ein viel merkwürdigeres Produkt, als alles, was er seinerseits wieder produziert. Das hat schon der heilige Augustinus eingesehen: *Nam et omni miraculo, quod fit per hominem, majus miraculum est homo.*

Die Philosophie wird also erst dann auf dem richtigen Wege zur Lösung des Menschenrätsels sein, wenn sie die Seelenlehre des Aristoteles wieder aufgreifen wird. Sie wird dann den Geist in der Natur des Menschen nachweisen und die Natur im Geiste des Menschen, beides aber nicht im Sinne des modernen Pantheismus, dem der Mensch bloss phänomenal ist, sondern eines geläuterten Pantheismus, der den Individualismus in sich begreift, d. h. die transcendentale Natur des Menschen anerkennt.

Dass dieser Nachweis einer innig verbundenen Doppelfunktion der Seele, Organisieren und Denken, nur in den hier besprochenen Erscheinungsgebieten, Hypnotismus, Technik, Ästhetik, möglich sei, lässt sich nicht annehmen; vielmehr erscheint es vorweg höchst wahrscheinlich, dass die monistische Seelenlehre aus allen unbewussten Funktionen der Seele sich nachweisen lässt, die vorläufig nur für jenen Pantheismus verwertet wurden, der das transcendentale Subjekt überspringt. Das Problem der Instinkte

und der Entstehung der Sprachen wird dann nicht mehr ohne Berücksichtigung der organisierenden Thätigkeit der Seele gelöst werden, und in betreff der Metaphysik der Geschlechtsliebe, für deren Ergründung Schopenhauer so Bedeutendes geleistet hat, wird man erkennen, dass die Thätigkeit des organisierenden Prinzips nicht erst bei der Bildung des Fötus beginnt, sondern — eben weil es im transcendentalen Sinne zugleich ein denkendes ist — schon in dem aus dem sinnlichen Bewusstsein nicht ableitbaren Wohlgefallen und instinktiven Verständnis für körperliche Formen sich äussert, welches gar nicht vorhanden sein könnte, wenn nicht die Seele, die jenes Wohlgefallen erfährt, organisierend wäre. Die körperliche Schönheit ist das in das Bewusstsein des Liebenden fallende Mittel zu einem ihm unbewussten, transcendentalen Zweck.

Damit wird dann auch der weitere Nachweis vorbereitet sein — den ich, dieser Schrift vorgreifend, bereits in der „Philosophie der Mystik" versucht habe — dass das organisierende Prinzip nicht etwas uns Fremdes, auch nicht im Sinne des Pantheismus, sondern dass der irdische Mensch eben die Erscheinungsform dieses seines transcendentalen Subjekts ist, dass er also ein Doppelwesen ist, nur zum Teile in die irdische Ordnung der Dinge versenkt, zum anderen Teile aber transcendental; so dass wir also genötigt sind, für eine metaphysische Wahrheit zu halten, was uns der Traum als eine bloss psychologische Wahrheit zeigt: Das Zerfallen eines Subjekts in zwei Personen vermöge einer die Bewusstseinskreise derselben trennenden Empfindungsschwelle.

Die Form könnte in den der Inkarnation vorausgehenden Prozessen keine so bedeutende Rolle spielen, wenn ihr nicht, was eben Aristoteles schon behauptet hat, eine metaphysische Bedeutung zukäme. In seiner Seelenlehre ist sie nicht Resultat, sondern Prinzip, d. h. organisierendes Prinzip. Als bildendes Prinzip müssen wir nun aber diese Aristotelische Form noch näher ins Auge fassen. Nur so kann der Leser genügend vorbereitet werden auf die in hohem Grade merkwürdigen Folgerungen, die sich aus der monistischen Seelenlehre ergeben. Diese Seelenlehre ist in den bisherigen Kapiteln induktiv begründet worden, und es

handelt sich nun darum, aus ihr deduktiv Folgerungen zu ziehen. Auch damit aber werden wir das Gebiet der Erfahrung keineswegs verlassen, sondern es wird jede einzelne dieser Folgerungen gedeckt werden durch Thatsachen aus dem Gebiete der Mystik. Freilich begegneten bisher diese Thatsachen dem grössten Widerstand, aber dieser Widerstand muss in dem Masse schwinden, als sich die Übereinstimmung deduktiver Schlüsse mit induktiven Erfahrungen zeigen wird; denn in dieser Übereinstimmung liegt jener höchste Grad von Gewissheit, der bei menschlicher Forschung überhaupt zu erreichen ist.

V.

Der Astralleib.

Wenn die Seele nicht nur denkend, sondern auch organisierend ist, so ist die Form der Wesen ihr Werk. Dies ist die Grundansicht des Aristoteles, die jeder Monist schon als solcher teilen muss. Nicht ein Abstraktum ist die Form bei Aristoteles, sondern stoffgestaltend, ein metaphysisches Prinzip; und wenn zwar häufig bei ihm das Verhältnis der Form zur Seele unklar ist, so ist doch der Sinn seiner Lehre kein anderer, als dass die Form einer Seelenthätigkeit entspringt. Was im Stoff nur der Möglichkeit nach liegt, das bringt die Form zur Wirklichkeit. Darum nennt er sie Energie oder Entelechie der Materie; und wenn er sagt: „Die Seele ist die Entelechie des Leibes"*), so ist damit das Verhältnis von Seele und Form dem von Organ und Thätigkeit gleichgestellt. Als schaffende Kraft in den Dingen muss die Form diesen vorhergehen, metaphysisch sein. Sie ist das wahre Wesen der Dinge, liegt nicht ausserhalb derselben, wie in der Ideenlehre Platons, sondern in ihnen. Wenn wir die Form eines Dinges zu definieren suchen, sprechen wir damit sein Wesen aus, das nicht gedacht werden kann getrennt von seiner Form.

Das Leben ist also nicht eine Verbindung von Seele und

---

*) Aristoteles: *de an.* II, 1. 3.

Leib, das lebende Wesen nicht aus beiden zusammengesetzt,*) sondern sie können so wenig getrennt werden, wie das Auge und die Sehkraft.**)

Die Seele hat also eine ganz wesentliche Beziehung zum Leibe; dieser ist ihre Sichtbarkeit. In der dualistischen Seelenlehre, die nur eine denkende Seele kennt, ist das Prinzip der Physiognomik auf den Kopfteil des Leibes beschränkt; wenn wir aber der Seele auch das Organisieren zusprechen, wenn diese das Formalprinzip nicht nur unserer intellektuellen Produkte, sondern auch des Leibes selber ist, dann muss sich die Physiognomik über den ganzen Leib erstrecken.

Aber noch eine andere Folgerung ergiebt sich daraus: Wenn die Fähigkeit zu organisieren den Tod überdauert — weil der Tod nur die Wirkung trifft, aber nicht die Ursache — so wird gleichsam der Leib unsterblich. Die schon im Mutterleibe bethätigte Fähigkeit der Seele, sich leiblich darzustellen, muss ihr auch nach dem Tode verbleiben; die Reinkarnation muss möglich sein. Wenn eine notwendige Beziehung besteht zwischen Seele und Leib, der Leib nur äusserlich zeigt, was die Seele innerlich ist, dann muss die Seele selbst in gewissem Sinne ein geformtes Wesen sein, das wieder irgendwie materiell zu denken ist. Aristoteles scheut vor dieser Konsequenz nicht zurück; er spricht der Seele die Stofflichkeit zu und nennt diesen Seelenstoff, der edler als die vier Elemente und mit dem Äther verwandt sei, bald das Warme (*θερμόν*), bald Pneuma.***) Auch der spätere Theophrast nennt den göttlichen Leib der Seele (*θεῖον σῶμα*) ätherisch.†) Ebenso ist auch bei den Stoikern die Seele körperlicher Natur und ausgedehnt. Ein unkörperliches Wesen ist sie nicht, denn sie dehnt sich in den drei Richtungen des Raumes durch den ganzen Leib aus; was sich aber im Raume ausdehnt ist körperlich.††) Ebenso beriefen sich die Epikuräer auf die

*) Metaph. VIII. 6.

**) *de an.* II, 1.

***) *gen. an.* II, 3.

†) Zeller: Phil. d. Griechen II, 2. 847.

††) Derselbe III, 1. 194. 708.

Wechselwirkung von Leib und Seele, um daraus die luftartige Körperlichkeit der Seele abzuleiten.*)

Diese für unser Jahrhundert so paradoxe Ansicht, die aber das ganze Mittelalter hindurch erhalten blieb, und auf welche jede mystische Richtung notwendig kommen muss, war den griechischen Philosophen so geläufig, dass sie sogar zwei Bezeichnungen für den Körper hatten: *σάρξ* und *σῶμα*. Mit *σάρξ* wurde der Leib im Unterschied von der Seele bezeichnet, mit *σῶμα* die Seele, insofern sie leiblich ist.**)

In der dualistischen Seelenlehre verlor die Seele, wiewohl sie noch als das belebende Prinzip gedacht wurde, doch ihre notwendige Beziehung zum Leibe, und die funktionell einfache, auf das Denken sich beschränkende Seele wurde auch punktuell einfach, gleichsam als psychisches Atom gedacht. Die Seelenlehre wurde zur Geisterlehre.

Zum Begriff eines Geistes sind wir durch Selbstbeobachtung gekommen. In unserem Selbstbewusstsein finden wir uns als geistig selbständige Wesen, und es scheint keine Nötigung zu bestehen, unser Wesen mit körperlicher Leibesform zu verbinden, weil eben die organische Thätigkeit der Seele uns, d. h. der irdischen Erscheinungsform des Menschen, unbewusst geschieht, also nicht Gegenstand der Selbstbeobachtung werden kann. Aber diese begriffliche Trennbarkeit beweist noch keine reale Trennbarkeit,***) also keine Leiblosigkeit der Seele, keinen Dualismus von Leib und Seele. Das Bewusstsein, auf welches als das auffälligste Merkmal unseres Daseins die Dualisten den Accent legen, kann nicht selbst Substanz sein, sondern nur Eigenschaft einer Substanz. Dieser Eigenschaft aber legte man einen so hohen Wert bei, dass man darüber die Substanz selbst aus den Augen verlor und vom Bewusstsein, vom Ich, in dem Sinne sprach, als wäre damit der Begriff der Seele erschöpft.†)

Wir nun aber, die wir aus Erfahrungsthatsachen die Identität

*) Zeller: Phil. d. Griechen. III, 1. 417.

**) Derselbe III, 1. 443.

***) Krause: Vorlesungen über d. System der Philosophie. 79.

†) Fichte: Anthropologie. 25.



des Denkenden und Organisierenden erkannt haben, müssen auch wieder die funktionelle Einfachheit der Seele aufgeben und müssen dieser nicht nur formale Ausdehnung, sondern sogar Stofflichkeit zuschreiben. Eine organisierende Seele muss die Ausdehnung mindestens potenziell in sich haben; eine morphologisch thätige Seele muss ein räumliches und räumlich sich fühlendes Wesen sein. Dieser logischen Forderung gegenüber ist es von keiner Bedeutung, dass wir in unserem Selbstbewusstsein nur das unräumliche Ich finden. Es liegt weder im Wesen des Bewusstseins, noch des Selbstbewusstseins, ihren Gegenstand zu erschöpfen, ja die Entwicklungslehre verbietet sogar die Annahme, es sei das Bewusstsein ein fertiges Produkt; nun ist aber das Selbstbewusstsein nur ein Spezialfall des Bewusstseins, es muss also, wie dieses, entwicklungsfähig sein.

Nicht einmal die denkende Thätigkeit der Seele deckt sich mit dem Bewusstsein, die Organprojektion und der goldene Schnitt beweisen ein Unbewusstes innerhalb des Denkens; also ist die für das Gehirn vorhandene Unbewusstheit einer Funktion durchaus kein Grund, sie der Seele abzusprechen. Wenn ferner das Selbstbewusstsein entwicklungsfähig ist, so ist die Annahme, dass eine Ausdehnung desselben über seine gegenwärtige Sphäre sich auch über die organisierende Thätigkeit erstrecken wird, wenigstens logisch zulässig; im Somnambulismus findet diese Ausdehnung ausnahmsweise statt, umfasst dann aber auch die organischen Funktionen, und damit verwandelt sich die logische Erlaubnis in logischen Zwang.

Unter den neueren Philosophen ist es besonders der jüngere Fichte, der in seiner „Anthropologie“ und „Psychologie“ die Räumlichkeit der Seele betont; er spricht davon so oft, dass mir nur übrig bleibt, auf ihn zu verweisen. Alle seine für diese Räumlichkeiten angegebenen Gründe sind als ebensoviele Gründe für die Annahme eines Astralleibes anzusehen. Er nennt es ein Vorurteil, dass die Seele unter Raumformen nicht existieren könne,*) ja er sieht als den besten Beweis des Gegenteils die Apriorität unserer Raumanschauung an.

*) Fichte: Seelenfrage 170.

Aber auch aus naturwissenschaftlichen Gründen müssen wir der Seele die Räumlichkeit mindestens in demselben Sinne zuschreiben, wie sie jedem Pflanzenkeim zugesprochen werden muss: als eine potenzielle Anlage und *vis formativa* im Sinne der Aristotelischen Form. Die im Keime liegende Anlage, sich zur Pflanze umzugestalten, kann nur vorhanden sein, wenn dieser Keim selbst schon morphologisch differenziert ist, eine Verbindung von Teilen enthält. Unter den physikalischen Einflüssen der Aussenwelt und der stofflichen Zufuhr geht das Wachstum des Keimes vor sich. Die Unwahrnehmbarkeit dieser mikroskopischen, atomistischen Systematik darf uns so wenig hindern, sie anzunehmen, als die Unwahrnehmbarkeit der Atome den Physiker hindert, solche anzunehmen. Nicht ideell, sondern real muss die Form als bildendes Prinzip dem Keime zugesprochen werden. Der reale Formzustand muss als die unter dem Einflusse der äusseren Lebensbedingungen wirkende Ursache des realen künftigen Zustandes angesehen werde.

Die Verschiedenartigkeit der Organismen im Pflanzen- und Tierreiche nötigt uns, eine systematische Anordnung schon in den atomistischen Stoffteilen anzunehmen, die sich zum Organismus entwickeln, mag auch die mikroskopische Untersuchung uns nichts davon verraten. Die Verschiedenheit der Pflanzen und Tiere, ihr Artenreichtum, muss schon in dieser atomistischen Systematik begründet sein.*)

Dies ist auch die Ansicht von Leibniz gewesen, die wohl dazu beigetragen hat, auch ihn bis zur Anerkennung eines Astralleibes zu führen. Er sagt: „Die Beobachtungen sehr geschickter Männer lassen annehmen, dass die Geschöpfe nicht da beginnen, wo man es gewöhnlich meint und dass die Samentierchen oder der belebte Same schon seit dem Beginn der Dinge bestanden haben. Die Ordnung und die Vernunft fordern aber, dass das, was vom Anfang an bestanden hat, auch nicht aufhört. Die Erzeugung ist also nur eine Vergrösserung des umgestalteten und entwickelten Geschöpfes, folglich wird auch der Tod nur die Ver-

(* Fischer: Prinzip der Organisation.

kleinerung eines umgestalteten und zusammengewickelten Geschöpfes sein, während das Geschöpf selbst bei diesen Umgestaltungen immer beharrt, wie ja auch die Seidenraupe und der Schmetterling dasselbe Tier sind."*)

Wenn wir nun aber auf diesem Wege der Seele Materialität zusprechen müssen, so darf dieses doch nicht in solcher Weise geschehen, dass wir den Dualismus von Kraft und Stoff einfach in die Seele herübernehmen; vielmehr müssen beide in der Seele monistisch vereinigt sein. Wenn wir den Begriff Materie weit genug zurückverfolgen, so verflüchtigt er sich in dem Begriff Kraft; andrerseits können wir uns eine Kraft als real wirkend nur denken, wenn wir ihr eine stoffliche Unterlage geben. Die Unterscheidung von Kraft und Stoff ist daher unzulässig, lässt sich nur begrifflich vollziehen, kann aber von keiner Geltung sein für jenes gemeinschaftliche dritte, die Seele, worauf wir den aus beiden zusammengesetzten Menschen zurückführen. Es lässt sich die Stofflichkeit der Seele etwa im Sinne eines vierten Aggregatzustandes der Materie verstehen, welche Ansicht auch naturwissenschaftlich vorbereitet ist durch die Entdeckungen von Crookes**) im physikalischen und von Jäger***) im chemischen Gebiete. Auch in dem Od von Reichenbach vermischen sich Stoff und Kraft, das Physische und das Psychische, in der Weise, dass eine einheitliche Durchdringung beider zum Vorschein kommt. Reichenbach sagt, dass „von allen Imponderabilien das Od dasjenige Dynamid ist, welches dem seelischen Prinzip im Menschen am nächsten steht. Dabei bleibt es gänzlich dahingestellt, ob dieses Prinzip ein materielles, oder ein immaterielles, oder ein im Sinne der ihm inhärierenden Beschaffenheiten zwischen beiden innestehendes ist... Mehr, leichter und mannigfaltiger aber, tiefer eingreifend in das Psychische, gewaltsamer gebietend über unsere geistigen Stimmungen, Gefühle, Begehrungen und Bewusstsein, als alle genannten Dynamide tritt das Od auf, das mit dem Seelischen in uns oft

---

*) Leibniz: Betrachtungen über einen allgemeinen Geist.

**) Crookes: Die strahlende Materie.

***) Jäger: Die Neuralanalyse.

wie ein Spielball umgeht, auf eine einfache Bewegung einer leeren Hand über Bewusstsein, Schlaf, Ohnmacht, Wachen, Somnambulismus, Klarheit oder Dumpfheit im Denken, Erschlaffung oder Munterkeit u. s. w. entscheidet, ja das umgekehrt mit unseren Stimmungen und Willensakten erweckt wird und in die Erscheinung tritt."*) Durch die Aufdeckung der odischen Sensitivität gewinnt, wie Reichenbach sagt, die Psychologie ein neues Element, das ihr die Kluft zwischen Seele und Leib überbrücken hilft.**) „Wenn also das Od so tief in die körperliche und geistige Sphäre des Menschen eingreift, wenn es an den Seelenfunktionen sichtlich und durchgreifend partizipiert, so steht es dem lebenden Prinzip in uns, im Vergleich mit jedem anderen Dynamide, sichtlich um eine höhere Rangstufe näher. Und dieses Näherstehen ist so gross, dass es schwer, ja unmöglich wird, die Grenzlinie zwischen dem Geistigen und Odischen mehr zu erkennen. In dieser innigen Verbindung ist es dann, dass wir die Frage zulassen müssen, ob das Od bloss ein Agens auf das geistige Prinzip in uns sei, oder ob es wirklich Teil an demselben habe, ob es eine Komponente unseres neutralen Elements überhaupt bilde, ob es einen konstitutiven Bestandteil unseres Seelenwesens ausmache."***)

„Dieses Od, das den einen, nämlich den Sensitiven, wahrnehmbar ist, den anderen nicht, zeigt schon in diesem Merkmal, dass in ihm Stoff und Kraft in einander übergehen, und es gewinnt nicht ohne tiefe Gründe das Ansehen, als ob es das letzte und höchste Glied zwischen der körperlichen und geistigen Welt auszumachen berufen sei." †)

Mag nun in der That dieses Od das letzte im Menschen sein, mag die Seele odischer Natur sein oder nicht, jedenfalls muss in ihr der Dualismus von Kraft und Stoff monistisch aufgehoben sein, und können innerhalb unserer irdischen Erscheinungsform Körper und Geist nur in dem Sinne dualistisch gedacht werden, wie Laut und Begriff, Gedanke und Wort, Buchstabe und

*) Reichenbach: Odische Erwiderungen. 56.

**) Reichenbach: Der sensitive Mensch. II. 732.

***) Derselbe II. 707.

†) Reichenbach: Odische Lehre. 151.



Sinn. Dagegen führt der materialistische Dualismus von Kraft und Stoff — und innerhalb des Materialismus ist dieser Dualismus nicht auflösbar — zu Widersprüchen; denn wie Drossbach sagt: „Ist der Stoff das Wirkende, so ist die Kraft überflüssig; und ist er das Wirkende nicht, dann kann er nicht wahrgenommen werden und trägt nichts zu unserem Wahrnehmen und Erkennen bei; die Unterscheidung von Kraft und Stoff ist dann unzulässig."*) Die Behauptung, dass der Dualismus von Kraft und Stoff nicht existiere und beide nur verschiedene Seiten eines Urgrundes der Dinge seien, findet sich auch bei den Materialisten, z. B. Büchner. Dies ist aber blosser Verbalmonismus; ein Realmonismus ist auf materialistischer Grundlage nicht möglich. Wäre daher jene Behauptung Büchners mit logischer Besonnenheit verbunden, so müsste er zum metaphysischen Individualismus, eventuell Pantheismus fortschreiten.

So paradox nun auch der Begriff eines Astralleibes ist, so ist er doch von Philosophen und Ärzten, Theologen und Mystikern, ja von der Volkssage selbst von jeher vielfach bearbeitet worden. Ein kurzer Rückblick darauf wird aber um so nützlicher sein, weil bei dieser vielhundertjährigen Bearbeitung immerhin einige Bestimmungen gewonnen wurden, so mangelhaft auch die naturwissenschaftliche Definition des Astralleibes war und noch ist. Insbesondere kann sich die Mystik, welche ohne eine monistische Seelenlehre nicht denkbar ist, einer solchen Untersuchung gar nicht entschlagen; denn wie das transcendentale Bewusstsein hinsichtlich der denkenden Funktion die Grundlage der Mystik bildet, so der Astralleib hinsichtlich der organisierenden Funktion. Wer aber diese beiden Faktoren gewonnen hat, besitzt damit auch den Ariadnefaden, der ihn durch das Gebiet der Mystik leiten wird. Wer dagegen in der dualistischen Seelenlehre befangen ist, dem wird zwar das transcendentale Erkennen verständlich sein; aber in allen Phänomenen des transcendentalen Wirkens wird er — wie die christlichen Mystiker — zu falschen Erklärungsweisen verleitet werden.

*) Drossbach: Kraft und Bewegung. 20.

Der Begriff des Astralleibes konnte erst deutlich erfasst werden, nachdem die monistische Seelenlehre durch Aristoteles begründet war, welcher geradezu sagt, dass die unsichtbaren Wesen ebenso substanziell seien, als die sichtbaren, und einen subtilen, ätherischen Körper besitzen.*) Der gleichen Ansicht sind nach Diogenes Laertius**) die Stoiker. Anklänge an diese Vorstellung finden sich aber schon bei den Vorläufern des Aristoteles; sie war aus Indien nach Ägypten gekommen und dort von Pythagoras aufgegriffen worden. Bei den Indiern ist Puruscha die individuell geistige und ewige Seele, das wahre Ich des Menschen;***) der ätherische Leib enthält den inneren Sinn, die Grundlage der äusseren Sinne und der vitalen Kraft. Diese Vorstellung ist weit richtiger, als die der modernen Vitalisten, welche die Lebenskraft in die irdische Erscheinungsform als eine Kraft des Organismus neben seinen physikalischen und chemischen Kräften verlegen.

Es ist jedoch nicht bloss diese historische Anknüpfung, die dem Astralleib bei den Griechen und in der occidentalischen Philosophie Eingang verschafft hat; denn mit Ausnahme der grobschlächtigen Materialisten haben alle Philosophen und Naturforscher ein organisierendes Prinzip angenommen, so verschiedenartig dasselbe auch benannt und definiert wurde, von Platons „Idee" angefangen, bis zur „inneren Grundform" des Buffon, der „Lebenskraft" der Vitalisten und dem „Metaorganismus" bei Hellenbach. Damit ist aber die potenzielle Anlage zur Leibbildung mitgesetzt, und da diese unabhängig vom verwendeten Material besteht, so erscheint die Leibbildung aus organischen Zellen nur als eine der möglichen Selbstdarstellungen der Seele.

Wer sich mit der unvollziehbaren Vorstellung einer bloss denkenden Seele, wobei das Denken nicht so fast Funktion, als das Wesen der Seele sein müsste, die Seele also blosser Gedanke wäre, nicht befreunden kann, der muss vorweg einen Träger des seelischen Denkens annehmen, der nur geformt gedacht werden

*) Aristoteles: Physik. IV, 2. 3.

**) Diogenes Laertius III. 56.

***) *Sankhya-Karika.* art. 33.

kann. Daher meinte Epikur, die Gestalt könne nicht einmal den Göttern abgesprochen werden, doch seien dieselben wegen der Zartheit ihrer Elemente sinnlich nicht wahrnehmbar, sondern nur intelligibel.*) Diejenigen, welche die Seele für unkörperlich erklären, reden nach Epikur albern; denn sie könnte nichts thun und nichts leiden, wenn sie so beschaffen wäre.**)

Diese Vorstellung, der gegenüber die mittelalterliche dualistische Seelenlehre ein Rückschritt war, ist bei den Griechen herrschend geblieben. Die Seele baut den Leib aus sich selbst heraus; er ist untrennbarer Bestandteil von ihr, gehört zu ihrem Begriff; nur von dem bestimmten materiellen Leib, vom Material also, kann gesagt werden, dass sie ihn von aussen habe. Daher jene Unterscheidung von *σάρξ*, dem materiellen Leib, und *σῶμα*, dem Leib, den auch die Seele besitzt.***) Die Griechen würden sich — darin freilich unterstützt durch ihre ästhetische Kleidung, ihre Kunst, die Tänze und öffentlichen Spiele, wie durch ihren mit dem Klima zusammenhängenden Mangel an Prüderie — höchlich verwundern über unsere mangelhaften Prinzipien der Physiognomik; sie würden es nicht begriffen haben, dass wir die Übereinstimmung zwischen Innerem und Äusserem nur im Kopfteil des Organismus suchen, und würden mit Recht eingeworfen haben, der ganze Leib sei die Sichtbarkeit der Seele.

Die Form unseres Organismus muss an der selbstgeformten Seele ihr transcendentales Schema haben, und der Eintritt des transcendentalen Subjekts in das irdische Dasein ist nur eine Verdichtung und Änderung der Proportionen dieses Schemas. Dies ist die Ansicht, die durch den Astralleib der Griechen — *ὄχημα* — bezeichnet wurde, und dieser Astralleib ist nur eine logische Folgerung aus jeder monistischen Erklärung des Menschen.

Wenn wir bedenken, dass den Griechen die Phänomene der transcendentalen Psychologie, welchen die neuere Zeit erst seit Mesmer wieder Aufmerksamkeit schenkt, wohl bekannt waren

*) Plutarch: *de plac. phil.* I. c. 7.

**) Diogenes Laertius X. 67.

***) Zeller: Phil. d. Griechen. III, 1. 443. Anm. 3. Register: Im Artikel: Leib.



und unbedenklich anerkannt wurden, ja im Orakelwesen sogar mit dem Staatsleben verknüpft waren, so begreift sich auch von diesem Standpunkt aus leicht, dass sie zur Vorstellung eines Astralleibes kommen mussten. In der That gehört wenig Besinnung zu der Einsicht, dass die transcendental-psychologischen Funktionen, die dem Sinnenleben nicht entstammen können, andrerseits aber auch nicht haltlos in der Luft schweben können, wie eine Funktion ohne Substanz, eine Wirkung ohne Ursache, einen Träger haben, also einem transcendentalen Organismus zugehören müssen.*) Die organische Typik muss also einen metaphysischen Antetypus zur Grundlage haben; der Astralleib ist das sich offenbarende Mysterium des menschlichen Organismus. Das transcendentale Subjekt hat die mindestens potenzielle Form des irdischen Organismus, mag es auch dem Stoffe nach unendlich verschieden von diesem sein. Die Griechen nannten diesen Astralleib, der alle Glieder des äussern Menschen hat, aber dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen ist, ätherisch, ja göttlich (*ϑεῖον σῶμα*).**) Ist aber der Astralleib geformt, so muss er auch irgendwie materiell sein; und wäre er auch für unsere Sinne ewig unwahrnehmbar, — was er nicht ist, — so würde das doch seine Immaterialität nicht beweisen.

Weiteren Bestimmungen des Astralleibes begegnen wir im Anschluss an die griechische Philosophie in der biblischen Anthropologie, für welche hauptsächlich der Apostel Paulus in Betracht kommt. Auch er unterscheidet zwischen *σάρξ* und *σῶμα*. Ersteres ist ihm der Ausdruck für die sinnlich-materielle Substanz des Leibes, welche mit der Materie die Endlichkeit teilt und die Quelle, der Naturgrund des Bösen wie des Irrtums ist. Der materielle Leib geht mit dem Tode unter. Ihm setzt Paulus den der Auferstehung fähigen pneumatischen Leib entgegen — *σῶμα πνευματικόν* — der zwar nicht ganz frei von aller Substanzialität ist, aber aus himmlischer Lichtsubstanz besteht.***) Immateriell nennt er diesen pneumatischen Leib allerdings, aber er will damit

*) Hellenbach: Geburt und Tod. 94.
**) Zeller: Phil. d. Griechen. II, 2. 847.
***) 2. Kor. 5, 3.

nur die Negation der irdischen Materialität bezeichnen. Der Mensch als σάϱξ ist nur Erscheinungsform der Materie, σάϱξ ist die materielle Substanz des σῶμα; der Auferstehungsleib aber ist unsterblich. „Es wird gesäet ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib; hat man einen natürlichen Leib, so hat man auch einen geistlichen Leib.“*)

Die Idee des Aristoteles und Paulus waren bestimmend für die ganze weitere Entwicklung der philosophischen und kirchlichen Lehre, die erst in der christlichen Scholastik verschmolzen, dann aber, als diese wiederum in eine kirchliche und eine philosophische Lehre auseinanderging, sich in diesen zwei Richtungen weiterbildete. Die Naturwissenschaft allein hat für die weitere Bearbeitung des Astralleibes keinen Beitrag geleistet.

Schon in den frühesten Konzilien war der Astralleib Gegenstand dogmatischer Bestimmungen. Aber die Kirche, der es einerseits darauf ankam, die Unsterblichkeitsidee festzuhalten, andrerseits aber schon bei ihrer Abneigung vor naturwissenschaftlichen Betrachtungen wenig daran gelegen war, die Organisationskraft der Seele zu accentuieren, verschob das richtige Verhältnis, indem sie zur dualistischen Seelenlehre überging. Im Konzil von Chalcedon und im vierten Lateranischen Konzil wurde ausdrücklich die Dichotomie gelehrt und die Trichotomie als ketzerisch verworfen, so dass bei den nachfolgenden Kirchenvätern der keineswegs preisgegebene Astralleib bald mit dem Geiste, bald mit dem Körper in Verbindung gesetzt wurde. Das Konzil von Vienne endlich erklärte 1311 in Aristotelischer Reminiscenz denjenigen für einen Ketzer, der leugnet, dass die Seele die Form des Körpers sei. In diesem Konzil, dessen Aussprüche gegen die Irrlehren des Johannes Petrus von Oliva erlassen wurden, wurde gelehrt, dass der Geist des Menschen zur innigsten, nicht bloss äusserlichen, Lebenseinheit mit dem Leibe verbunden sei, dass er also einen wesentlichen Lebensfaktor des Menschen bilde. *Anima intellectiva est forma corporis* hiess es von nun an.

---

*) 1. Kor. 15, 44. 2. Kor. 5, 1—5. Röm. 8, 21. 29. Näheres bei Holsten: Über d. Bedeutung des Wortes σάρξ im Neuen Testament.



Aber bei der Unbestimmtheit, womit sowohl die Bibel als die Konzilien über anthropologische Fragen sich aussprachen, waren von jeher neben strengen Dogmen noch Theologumena vorhanden, wovon dann in der nachfolgenden Entwicklung ergiebiger Gebrauch gemacht wurde, so dass das Verhältnis zwischen *anima rationalis*, *anima sensitiva* und *anima vegetativa* beständig schwankend blieb. Um den Dualismus von Leib und Seele festzuhalten, rechneten die Kirche und später die meisten Scholastiker die *anima sensitiva* zum Leibe, die *anima rationalis* zum Geiste, wozu im Grunde keine Nötigung vorhanden war, wenn man die transcendentalpsychologischen Funktionen nicht aus dem Subjekt erklärte, sondern aus Inspiration. Andrerseits machte sich aber doch beständig das Bedürfnis geltend, den Menschen, trotz der Unterscheidung von zwei bis drei Prinzipien, als Totalität, d. h. monistisch, und den Leib als Abbild der Seele zu erklären. So konnte es zu keiner Klarheit kommen, weder in Bezug auf die Frage, ob Zweiteilung oder Dreiteilung des Menschen anzunehmen sei, noch darüber, ob diese das Wesen selbst des Menschen betreffe, oder nur seine Funktionen. Die Frage wurde nur noch mehr dadurch verwirrt, dass zwischen Spiritualität der Seele und Immaterialität derselben — letztere als blosse Unwahrnehmbarkeit gedacht — nie streng unterschieden wurde, und dass auch der Zeitpunkt, in welchem der Astralleib zur Geltung kommen sollte, seine Fixierung nicht erhielt; man setzte ihn einerseits in Verbindung mit dem Zustand nach dem Tode, während andrerseits die Bibel zwar lehrte, der Astralleib sei bestimmt, an der Verklärung des Geistes teilzunehmen*), aber dieses Ereignis an das Ende der Zeiten gesetzt wurde und mit der künftigen Umwandlung des alten Himmels und der alten Erde in neue **) zusammenfiel.

Unter diesen Umständen lässt sich vorweg erwarten, in der kirchlichen Bearbeitung des Astralleibes nur schwankenden Bestimmungen zwischen den einzelnen Autoren zu begegnen, ja Verlegenheitsaussprüchen bei einem und demselben Autor. Die

*) Römer 8, 18—24.
**) Joh. 65, 16—17.

reale Verschiedenheit der Prinzipien im Menschen liess zu keiner monistischen Erklärung desselben kommen, die bloss funktionelle Verschiedenheit aber konnte gegenüber der von der Kirche gelehrten Zweiteilung sich nicht halten. Je nachdem das philosophische oder das theologische Bewusstsein vorherrschte, finden wir bald diese, bald jene Auffassung.

Für den vorliegenden Zweck handelt es sich jedoch nicht darum, die allmähliche Entwicklung dieser Vorstellungen darzustellen, sondern nur darum, einige Anklänge an die monistische Seelenlehre zu konstatieren, die in der That oft sehr bestimmt lauten So, wenn z. B. Basilius sagt: „Ich halte dafür, dass die Seele eine zweifache Kraft besitzt, während sie eine und dieselbe in Wirklichkeit ist, nämlich eine gewisse den Körper belebende Kraft, und eine die Dinge erforschende, welche wir Vernunft nennen.“*) Thomas von Aquin sagt, dass die Seele an sich wohl geistig sei, aber die sensitive und vegetative Seele virtualiter in sich enthalte, wobei er zur Erblichkeitsfrage in der Weise Stellung nimmt, dass er die geistige Seele durch die Schöpfung entstanden sein lässt, die sensitive Seele aber dem elterlichen Material zuschreibt — „*traducitur ex semine*“.**) Diese Ansicht, gegen welche die Mystik nicht viel einzuwenden hätte, wurde gleichwohl von der in ihren Anschauungen selbst schwankenden Kirche nicht verworfen, wie das Origenes,***) Estius und Hugo Cavellus†) zugestehen. Origenes spricht sich geradezu wie ein Darwinianer aus, wenn er sagt: „Jeder Körper muss der ihn umgebenden Welt angepasst sein: so gewiss wir wie Fische gebaut sein müssten, wenn wir im Wasser leben wollten, so erfordert auch der himmlische Zustand verklärte Körper, wie der des Moses und Elias gewesen,††) — mit welchem Ausspruch die Verklärung auf dem Berge Tabor den

*) Basilius: *const. monast.* II. 2.

**) Thomas von Aquin: *Summa* I, 118. 1.

***) Origenes: *de prinzip.* III. 4.

†) Zukrigl: Kritische Untersuchung über das Wesen der vernünftigen Geistseele. 92.

††) Hamberger: *Physica sacra.* 37.

Sinn von Materialisationen erhält,*) wie denn auch Christus nach der Auferstehung in menschlicher Gestalt erscheint.

Wenn nun aber durch den Dualismus der Seelenthätigkeiten die Einheit des Menschen nicht aufgehoben wird, eine Einheit, die sich ja auch als organische Thatsache darstellt, und wenn infolge dieser Einheit die Form — die scholastische *quidditas* — notwendig im Aristotelischen Sinne gefasst werden muss, so wird dadurch auch die Stellung zur Unsterblichkeitsfrage in fester Weise bestimmt, und zwar so, dass das Wie und das Dass der Unsterblichkeit zugleich erledigt wird. Denn wenn die Seele das organisierende Prinzip des Leibes ist, muss dieses auch im Tode erhalten bleiben und die Auferstehung des Leibes ergiebt sich von selbst. Eine Nötigung, bei der Erklärung des irdischen Menschen zur Dreiteilung zu greifen, fällt hinweg, sobald wir der Seele sowohl Denken, als Organisieren zuschreiben, und erst innerhalb der transcendentalen Psychologie könnte das Problem nach der Anzahl der Prinzipien wieder aufleben.

Die Folgerung der Unsterblichkeit aus der monistischen Seelenlehre finden wir denn auch gezogen. Schon bei Homer ist der ätherische Körper unvergänglich. Im Gesetzbuch des Manu**) wird die Seele nach dem Tode mit ätherischer Materie bekleidet, womit die indische Philosophie übereinstimmt, wenngleich sie eine spätere Entwicklungsstufe der Seele kennt, wobei dieselbe, auch von dieser ätherischen Materie befreit, reiner Geist wird.***) Bei den Neuplatonikern ist der Astralleib, das ὄχημα, der Wagen der Seele, ihr unsichtbares Gewand, ein ätherischer, unsterblicher Luftkörper. Zwar als Materie, als Darstellungsstoff, betrachtet, ist der Körper unserer Seele fremd, und nach Paulus†) ein Zelthaus, in welchem wir nicht heimisch sind, ohne zugleich in der Fremde zu sein; aber als Form ist der Körper der Seele zugehörig, weil nicht nur die denkende, sondern auch die organisierende Seele unsterblich ist. Das unserem Körper zu Grunde liegende Form-

*) Lukas 9, 31.
**) Manu XII. § 16 und 21.
***) *Sankhya Karika. Art.* 68.
†) 2. Kor. 5, 1.

prinzip kann mit dem Tode noch nicht aufhören; die Wirkung desselben, der materielle Leib, vergeht, aber die Ursache bleibt.

Nach Jamblichus und Porphyrius überdauert der Ätherleib den Tod*) und Jamblichus definiert ihn als unwandelbaren Lichtleib, der zu seiner Erhaltung nichts bedarf.**)

Die religiöse Entwicklung neigt also mehr dazu, die Seele erst mit dem Tode oder der Auferstehung mit dem Ätherleib zu überkleiden, während er bei den Philosophen als Essenz des materiellen Körpers und Schema seiner Form betrachtet wird. Die monistische Seelenlehre kann sich nur mit der letzteren Ansicht befreunden, und es konnte nur im Widerspruch mit dieser Ansicht geschehen, wenn trotzdem die Präexistenz der Seele geleugnet wurde. Wo ein dogmatisches Hindernis für diese logische Folgerung nicht bestand, wurde sie auch gezogen. Nach dem Alexandriner Hierokles nimmt die Seele den ätherischen Leib — *σῶμα αἰθέριον, αὐγοειδὲς, ἄϋλον, ἀθάνατον* — nicht nur wieder ins Jenseits, sondern sie bringt ihn schon in den irdischen Leib mit,***) und Hierokles polemisiert gegen die Seelenwanderung, wie Platon sie lehrte, ganz im Aristotelischen Sinne. Präexistenz und Seelenwanderung bedingen sich bei ihm gegenseitig; sie können nur entweder beide zugleich sein, oder beide nicht sein; er bestreitet aber das Herabsinken des Menschen in Tierleiber, wie auch die Erhöhung desselben in Dämonenleiber, indem er so die Wesensklassen durch unübersteigliche Schranken getrennt sein lässt. Der Neuplatoniker Syrianus nimmt einen immateriellen Lichtleib als Wohnort der Seele an, die im Leben in den drei Dimensionen des Raumes durch den sichtbaren Leib ausgebreitet sei.†) Und Proklus sagt, der Ätherleib sei nach dem Tode je nach der Beschaffenheit der Seele mehr oder minder rein, und bringt die Geistererscheinungen damit in Verbindung.††)

---

*) Zeller: Phil. d. Griechen. III. 709.

**) Jamblichus: *de myst. Aegypt.* I. 8. V. 10. — Harless: Das Buch v. d. ägypt. Mysterien. 29.

***) Zeller III. 2. 756.

†) Derselbe III. 2. 772.

††) Derselbe III. 2. 814.

Nachdem nun bereits in der Bibel die Zukunft des Menschen so realistisch gedacht ist, dass man versucht sein könnte, sie irdisch körperlich zu denken*) — wobei allerdings Züge nicht fehlen, die über diese Auffassung hinausgehen —; nachdem ferner durch das Konzil von Chalcedon der Kanon beschlossen worden war, dass im Zustande der Erhöhung das Fleisch nicht als verflüchtigt, der Mensch nicht in blossen Geist aufgelöst, andrerseits aber auch nicht als in materieller Gestalt fortlebend betrachtet werden darf, wurde auch innerhalb der Kirche der Tod nur im materiellen Sinne als „Entleibung" aufgefasst, und in dem allerdings beständig vorhandenen Streite der Meinungen ging doch die monistische Seelenlehre nie ganz verloren. Origenes,**) Tertullian,***) Laktantius,†) Augustinus††) bekleiden die Seele nach dem Tode mit einem ätherischen Leibe, der dem irdischen ähnlich ist. Nach Irenäus†††) behält die Seele die menschliche Gestalt; Origenes*†) hält sie für gestaltet und materiell. Ähnlich Arnobius, Methodius und andere.**†) Die Seele ist also *forma corporis,* sie hat Bewusstsein und Willen; die Leiblichkeit des Geistigen ist damit anerkannt. Thomas von Aquin sagt geradezu: „*Spiritualia continent ea, in quibus sunt, sicut anima corpus.****†) Die Verklärung des Leibes besteht, wie bei Albert dem Grossen, nur in dem vollständigen Sieg über den Stoff; die irdische Leiblichkeit, die allerdings eine Hemmung und Einschränkung des geistigen Lebens zur Folge hat, liegt demnach nicht in der Absicht Gottes, wohl aber die himmlische Leiblichkeit, die den Geist weder hemmt, noch einschränkt.†*)

Nach Cyrillus dem Alexandriner sind alle Wesen, ausser

---

*) Hiob 19, 25—27.

**) Origenes: περὶ ἀρχῶν. Prol.

***) Tertullian: *de carne.* c. 6.

†) Laktantius II. 15.

††) Augustinus: *de div. et daem.* c. 3 und 5. *De resurrect.*

†††) Irenaeus II. 62. 63.

*†) Origenes contra Celsum II.

**†) Büsching: Grundriss einer Geschichte der Philosophie. I. 822.

***†) Thomas von Aquin: *Summa.* I. *quaest.* 8. *art.* 1.

†*) Hamberger: *Physica sacra.* 54.

Gott, räumlich umschrieben,*) und Augustinus schreibt sowohl den Engeln als den Dämonen einen ätherischen Leib zu.**) Nach Ambrosius von Mailand sind alle Wesen in ihrer Zusammensetzung materiell, mit Ausnahme der Dreieinigkeit,***) und nach Petrus Lombardus haben die Engel einen Leib, dem sie aber nicht unterthan sind, sondern den sie beherrschen.†) Andrerseits heisst es bei Thomas von Aquin, dass die Engel keinen Leib haben, der ihnen natürlich verbunden wäre,††) und diese Ansicht herrschte in der Kirche überhaupt vor, die nur zugab, dass die Engel für unsere Einbildung, also indem sie diese Halluzination erwecken, sich uns körperlich darstellen können.

Die Unklarheit über das Verhältnis von Seele und Bewusstsein, über die wir selbst heute noch nicht hinausgekommen sind, ist nicht zum geringeren Teile Schuld an dem beständigen Schwanken zwischen der realen Verschiedenheit der sensitiven und rationalen Seele, die sogar bei kirchlichen Philosophen, wie Augustinus, sich findet und durch das ganze Mittelalter sich hindurchzieht. Es drang die Ansicht nicht durch, dass die vegetativen Funktionen des Leibes eben nur in Ansehung des Gehirns als unbewusst bezeichnet werden können, und so wurde die Identität der organisierenden und denkenden Seele immer wieder geleugnet, weil ein und dasselbe Prinzip nicht intelligent und zugleich nicht-intelligent sein könne. Diese Unklarheit, die sich schon bei Johann Damascenus in den Worten ausgedrückt findet: „*Rationis dictamen et imperium spernit vitalis facultas*“†††) pflanzt sich fort bis in die neueste Zeit, z. B. wenn Baltzer sagt: „Ist nämlich der freie Geist das einzige belebende und organisierende Prinzip des Leibes, so muss es auch in unserem Willen stehen, das ganze Leben unseres Leibes zu beherrschen. Das können wir aber nicht. Unser Wille bewegt zwar nach Be-

*) Cyrillus IX in Joh.

**) Augustinus: *gen. ad litt.* III. 10.

***) Ambrosius: Abraham II. 8. No. 58.

†) Petrus Lombardus: *de rer. et spirit. creatione.* II. 8.

††) *Summa* I. p. art. 1.

†††) Johann Damascenus: *de fide orthod.* II. 12.

lieben die äusseren Glieder und lässt sie wieder ruhen; allein wer von uns vermag in das Wachstum des Leibes einzugreifen?"*)

Um radikal kuriert zu werden von dieser Verwechslung von Seele und Bewustsein, ist eben nicht weniger nötig, als das Studium des Somnambulismus und der Mystik. Im Somnambulismus erscheint das Vegetative bewusst, und das könnte nimmermehr sein, wenn nicht Bewusstes und Unbewusstes im Grunde identisch wären. Nur die Seele, die den Leib selbst organisiert, kann zur inneren Selbstschau und Diagnose befähigt sein; nur die Seele, die ein Bewusstsein ihres normalen inneren Schemas hat, kann einen Blick werfen in das Getriebe ihres eigenen Leibes und die Abweichungen von diesem normalen Schema kritisch betrachten.**)

Eine weitere zu Unklarheiten verleitende Schwierigkeit bildet aber die Lehre von der Willensfreiheit. Die unbewussten Funktionen sind zugleich unfreie Funktionen. Auch in diesem Punkt kann erst die Mystik, oder wenigstens die Anerkennung des transcendentalen Subjekts, Klarheit bringen, indem die Notwendigkeit auf alle Funktionen ausgedehnt, aber auf das irdische Dasein beschränkt wird, die Freiheit aber mit Kant im Reiche des Intelligiblen gesucht wird.

Die kirchlichen Gegner der monistischen Seelenlehre werfen auch ein, dass ein unsterbliches Prinzip kein sterbliches Leben verleihen kann. Das bildet aber keine Schwierigkeit, sobald wir das Leben als Funktion der plastischen Gestaltungskraft der Seele anerkennen, welche im Tode verbleibt und unter Umständen, sei es nun für längere Zeit — Wiedergeburt — oder vorübergehend — Materialisation — wieder in Funktion treten kann.

Im grossen und ganzen lässt sich also von diesem langen Streit der Meinungen, der noch keineswegs abgeschlossen ist, sagen: Die scholastischen und theologischen Vertreter der Dreiteilung begehen den Irrtum, die sensitive Seele zum Körper zu schlagen, statt sie als organisierendes, metaphysisches Prinzip mit

*) Baltzer: Neue theologische Schriften. Erste Serie. 69.

**) du Prel: Phil. d. Mystik. Kap. 4 und 5.



der denkenden Seele zu vereinigen. Dagegen begehen die scholastischen und theologischen Vertreter der Zweiteilung den Irrtum, innerhalb der denkenden Seele keine Differenz der Funktionen anzunehmen, was doch sehr leicht ist, sobald man erkennt, dass was für das Gehirn unbewusst geschieht, doch für die Seele bewusst sein kann, deren Umfang grösser ist als der unseres Bewusstseins. Wie alle Unklarheit aus dieser Verwechslung von Bewusstsein und Seele entspringt, so kommt Klarheit in die Sache, wenn wir das Ich, die Persönlichkeit des Menschen, die von seinem Bewusstsein umschrieben ist, von seiner Seele, d. h. seinem transcendentalen, organisierenden und erkennenden Subjekt unterscheiden.

Wenn es nun nicht einmal den hervorragendsten Köpfen unter den mittelalterlichen Philosophen und Theologen gelang, diesen langen Streit zum Abschluss zu bringen, so dürfte es geraten sein, zu untersuchen, ob nicht dieses Problem der bloss logischen Behandlung entzogen werden und durch Erfahrungsthatsachen entschieden werden kann. Solche Thatsachen finden sich aber in der That, und zwar im Gebiete der Mystik.

In den vorangehenden Kapiteln ist die Organisationsfähigkeit der Seele erschlossen worden aus den merkwürdigen Analogieen zwischen organischen und geistigen Funktionen. Daraus nun ergiebt sich für den lebenden Körper die Räumlichkeit der Seele, und für den Zustand nach dem Tode die als Fähigkeit zur Palingenesie verbleibende Anlage zur Organisation, wobei es vorweg unwahrscheinlich ist, dass von dieser Fähigkeit, sich materiell in menschlicher Form zu gestalten, nur einmal auf längere Zeit, nämlich im irdischen Leben, und nur unter Verwendung des organischen Zellenstoffes, Gebrauch gemacht werden könnte. Vielmehr muss zugegeben werden, dass der zur Darstellung der Seele verwendete Stoff auch ein anderer sein kann — wie der Künstler sein plastisches Bildungsvermögen an Lehm, Gips oder Marmor zeigen kann — und dass diese Darstellung noch leichter auf kürzere Dauer geschehen kann. Dies scheint mir nun der einzige Weg zu sein, auf welchem wir jenem mystischen, von der Aufklärung als unmöglich angesehenen Phänomen ein Ver-

ständnis abgewinnen können, welches als „Materialisation" bezeichnet wird.

Die Materialisation ist eine logische Folgerung aus den naturwissenschaftlichen Thatsachen der Organprojektion und des goldenen Schnittes; sie kann also nicht nur nicht unmöglich sein, sondern muss sogar als notwendig anerkannt werden. Es handelt sich also nur darum, ob diese logische Notwendigkeit, die wir deduktiv erschlossen haben, auch induktiv durch Thatsachen der Natur bewiesen werden kann. Da nun diese Thatsachen dem Gebiete der Mystik angehören, lässt sich auch erwarten, dass der Astralleib, um den es sich hauptsächlich handelt, gerade bei den religiösen und philosophischen Mystikern ein wesentlicher Bestandteil ihrer Lehre sein wird.

Bei Indiern und Chinesen ist dieser Astralleib eine geläufige Vorstellung. Im Zend kommt für die Seele die Bezeichnung „Feruer" vor, worunter nicht nur das Urbild der Seele, sondern auch des Leibes verstanden wird. Der Feruer hat schon vor der Vereinigung mit dem Körper die menschliche Gestalt und selbst einen unendlich feinen Körper; er ist der erste Abdruck des Wesens durch den Gedanken des Schöpfers, die individualisierte platonische Idee.*) Aus dieser orientalischen Quelle haben wohl die Neuplatoniker**) ihre gleichlautende Lehre geschöpft, was von ihnen um so weniger zu verwundern ist, da sie — die selber Medien waren — mit den Thatsachen der Mystik bekannt waren. Dies trifft auch zu für die Kabbala, die althebräische Geheimlehre, in welcher der Astralleib Schattenbild (Zelem), nämlich der Seele (Nephesch) heisst. Im Mittelalter ist es hauptsächlich Paracelsus, bei dem der Astralleib eine grosse Rolle spielt; er war nicht nur mit der europäischen Mystik bekannt, sondern scheint auch aus der buddhistischen Geheimlehre geschöpft zu haben. Gelegenheit dazu bot ihm wohl seine langjährige Gefangenschaft beim Chan der Tartaren 1512—1521, der ihn schliesslich mit

---

*) Rhode: Die heilige Sage des Zendvolkes. 397. — Hamberger: *Physica sacra.* 14.

**) Jamblichus: *de myst. Aegypt.* — Porphyrius: *de abstinentia.* II. 38. — *De sacrificiis.*

dem Sohne des Chans nach Konstantinopel sendete, wo er die Freiheit erhielt.*)

Paracelsus sagt; „Darumb sein zwen, der *corpus physicum*, und der *corpus spiritus*.“**) — „Damit so wissen also dess Menschen Spaltung, in den sichtigen und in den unsichtigen Leib.“***) — „Also ist ein *corpus materiale*, und ein *corpus spirituale*, und beyde Natürlich, von der Natur gemacht.“†) — „Aber dass ich nit minder Euch hierinnen bass verstendige, so seind im Menschen zween Leib, einer auss den Elementen, der ander auss dem Gestirn: darum diese zween Leib sonderlich wohl zu erkennen seind: und durch den Todt kompt der Elementarisch Leib mit seinem Geist in die Gruben, und die Etherischen werden in ihrem Firmament verzehrt, und der Geist der Bildtnuss geht zu dem, dess die Bildtnuss ist.“††) — „Der Mensch hat zween Leib, den elementischen und ein Syderischen, und die zween Leib geben einen einigen Menschen.“†††) — „Der Todt scheydt die zween Leiber in ihrem Leben von einander.“*†)

Paracelsus spricht dem Astralleib alle Mängel des physischen Leibes ab, wie dem transcendentalen Bewusstsein alle Mängel des sinnlichen Bewusstseins. „Obschon die Natur gefehlt hatt, so ist doch an der Seele und im Geist nichts gefehlet, dieselbigen sollen wir ansehen. Und zu gleich Weiss, als einer, der krumb, lahm geboren wirdt, ohn Füss, dass er muss auf dem Arss rutschen, und unser einer, der wohl lauffen mag: So die zwen zusammen kommen in jener Welt, welcher wirdt lahm seyn? Keiner. Also auch, welcher wirdt ein Narr seyn? Keiner. Darumb, so soll auch Keiner ein Thor oder ein Narre geachtet werden, oder geheissen, dieweil nur die Natur verfehlet hatt, in die wir

---

*) Van Helmont: *Ortus medicinae*. 187.

**) Paracelsus: *de lunaticis*. II. 1. Werke II. 165. Deutsch von Huser. Strassburg 1603.

***) *De virt. imagin.* W. W. I. 274.

†) *Philosophia sagax*. I. 3. W. W. II. 350.

††) *Ibidem*. I. 1. W. W. II. 339.

†††) *Ibidem*. I. 6. W. W. II. 381.

*†) *De generatione stultorum*. W. W. II. 180.

gefallen sind."*) Angesichts dieser Stelle kann man sich nicht enthalten, anzunehmen, dass dem Paracelsus als Arzt jenes merkwürdige Phänomen bekannt war, dass innerhalb des Wahnsinns das transcendentale Bewusstsein zum Durchbruch kommt.**)

„Das Fleisch muss also verstanden werden, das sein zweyerley ist, das Fleisch auss Adam, und das, so nicht auss Adam ist. Das Fleisch auss Adam ist ein grob Fleisch, denn es ist Irdisch, und ist sonst nicht, als ein Fleisch, das zu binden und zu fassen ist, wie ein Holtz oder Stein. Das ander Fleisch ist nit auss Adam, es ist ein subtil Fleisch, und ist nit zu binden, noch zu fassen, denn es ist nit aus der Erden gemacht. Nun ist das Fleisch auss Adam der Mensch auss Adam, der ist grob, wie die Erden, dieselbig ist compact, also dass der Mensch nit mag durch ein Mauren, noch durch ein Wand, er muss ihm ein Loch machen, dadurch er schlieff, denn ihm weicht nichts. Aber das Fleisch, so nit auss Adam ist, dem weicht das Gemewer: das ist, dieselbigen Fleische dürffen keiner Thüren, keins Lochs, sondern gehnd durch ganz Mauren und Wend, und zerbrechen nichts." ***)

Damit ist die Trennbarkeit des Astralleibes vom irdischen Leib ausgesprochen. Auch über das Verhältnis dieser beiden Leiber zu einander ist sich Paracelsus klar. „Der Elementirt Leib hatt ein Ordnung, dass er gehorsam sey dem nit Elementirten Leib, sondern dass er sich brauchen lass wie ein Instrument." †) — „Der unsichtbar Leib hatt einen sichtbaren . . . also ist in dem unsichtbaren die Kunst, in dem sichtbaren das Instrument, das die Kunst des unsichtbaren offenbar macht." ††) Und mit Rücksicht auf das ihm wohlbekannte transcendentale Bewusstsein fährt Paracelsus fort: „Und merkendt auch, dass zwo Seelen im Menschen sind, die Ewig und die Natürlich, das ist zwey Leben. Eins ist dem Tod underworffen, das ander widerstehet dem Tod . . . also ist auch im Menschen dasselbig, das

---

*) *De generatione stultorum.* W. W. II. 180.

**) du Prel: Phil. d. Mystik. 344. 346.

***) Paracelsus: *de nymphis etc.* W. W. II. 182.

†) *Phil. sagax.* I. 7. W. W. II. 396.

††) *Ibidem.* I. 3. W. W. II. 351.

der Mensch ist, verborgen, und niemandts sichts, was in ihm ist, dann als die Werk offenbaren.“ *)

Endlich ist aber Paracelsus auch vertraut mit dem antagonistischen Verhalten der beiden Leiber und ihres Bewusstseins. „Als im Schlaff, so der Elementische Leib ruhet, so ist der Syderisch Leib in seiner Operation, der selbige hatt kein Ruhe noch Schlaffe, allein der Elementisch Leib prädominirt und überwindt, als dann so ruhet der Syderisch.“ **) — „Wie der natürlich Leib die natürlich Weyssheit in ihm hatt; Also hatt der geistlich Leib die geistlich Weyssheit in ihm, das ist der Himmlisch Leib die himmlisch Weyssheit.“ ***)

Gleichwohl ist es keine Sonderstellung, welche Paracelsus dem Menschen in der Natur einräumt, und von ihm, dem das Zauberwesen, die sympathetischen Kuren etc. so bekannt waren, ist vorweg zu erwarten, dass er für alle Dinge in der Natur dasselbe Einteilungsprinzip aufstellt, wie für den Menschen: „Dann Alles, das da lebet, hat in ihm ein Syderischen Geist, durch welchen das Gestirn handlet und wirket, nicht allein das Empfindlich, sondern auch das Unempfindlich.“ †) — „Die Welt hat zwen Leib, einen sichtbaren und einen unsichtbaren.“ ††) Er teilt also die Naturdinge nicht durch einen Vertikalschnitt in zwei Kategorieen, sondern im monistischen Sinne teilt er jedes Ding in zwei Hälften; alle Erscheinungen haben eine metaphysische Wurzel, sind materialisierte Kraft.

Neuere Mystiker huldigen den gleichen Anschauungen. Swedenborg, zum Teil getrieben durch seine inneren Erfahrungen im Gebiete der Mystik, ist darin sehr ausführlich, zu zeigen, dass der Mensch nach dem Tode in der gleichen Form fortexistiert. †††) „Der Leib des Menschen erscheint nach des Leibes Tod in der geistlichen Welt in menschlicher Gestalt, völlig wie in der

---

*) *Phil. sagax.* W. W. II. 353.
**) *Ibidem.* I. 9. W. W. II. 405.
***) *Ibidem.* II. 2. W. W. II. 440.
†) *Ibidem.* I. 9. W. W. II. 406.
††) *Ibidem.* I. 2. W. W. II. 346.
†††) Swedenborg: V. d. geistlichen Welt. § 453. 460.

Welt."*) — „Wenn der Geist von dem irdischen Leibe los ist, so ist er sowohl als die Engel in menschlicher Gestalt."**) Kurz der Astralleib als *corpus substantiale* verbleibt uns im Tode.

Auch Öttinger kann sich einen Geist ohne Leiblichkeit nicht denken: „Keine Seele, kein Geist kann ohne Leiblichkeit erscheinen, keine geistliche Sache kann ohne Leib vollkommen werden; Alles, was Geist ist, ist dabei auch Leib."***) In der Leiblichkeit sieht Öttinger keinen Mangel, sondern eine Vollkommenheit. „Leibhaftig sein ist eine Realität oder Vollkommenheit, wenn sie von den der irdischen Leiblichkeit anhängenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind: die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung. Alle diese drei können aber von der Leiblichkeit hinweggethan werden, wie aus dem Leibe Christi erhellt."†)

Ja noch in neuester Zeit sagt der christlich-mystische Philosoph Baader: „Wenn ich, als selbst noch irdisch belebt, alle irdischen Leiber als Gegen- oder Widerstände erfahre, die ich wegräumen, oder zerbrechen, zerteilen muss, um meine Leiblichkeit gegen sie geltend zu machen, so würde eine plötzliche Umwandlung meines Leibes zu einem Kraftleibe die Folge für mich haben, dass mir sofort alle diese irdischen Leiber zu blossen Scheinleibern aufgehoben würden, so wie diesen Leibern mein Leib verschwinden, als zu subtil nicht mehr fassbar wäre .... In der materialisierten Natur ist die Berührung durch die Impenetranz, sowie die Sichtbarkeit durch Undurchsichtigkeit bedingt; das gerade Gegenteil hiervon findet bei der immateriellen Natur statt."††)

Diese Übereinstimmung bei den Mystikern aller Zeiten beruht nicht auf blosser Tradition, sondern ist in der Sache selbst begründet. So wenig von mystischem Denken ohne transcendentales Bewusstsein die Rede sein kann, so wenig vom mystischen Wirken ohne Astralleib. Beide sind die Grundpfeiler aller Mystik. Gleichwohl sind diese Anschauungen keineswegs nur in den Thatsachen der Mystik begründet, sondern für jeden unvermeidlich,

*) Vom neuen Jerusalem. § 183.

**) Vom Himmel § 314.

***) V. d. Verbindung der Seele u. d. Körpers. c. 10.

†) und ††) Hamberger: *Physica sacra*. 166. 93.

der ein organisierendes Prinzip im Organismus annimmt. Der Versuch der Materialisten, einen Organismus ohne ein solches Prinzip zu denken, läuft auf die Absurdität hinaus, dass eine Wirkung ohne Ursache sein könne. Umgekehrt aber ist mit der Anerkennung eines organisierenden Prinzips der Astralleib im Grunde von selbst mitgesetzt, weil dieses Prinzip den Leib, der eine blosse Wirkung desselben ist, notwendig überdauern muss. Selbst wenn die Welt niemals etwas erfahren hätte von Doppelgängern, Erscheinungen und Materialisationen, müsste doch die Existenz derselben angenommen werden, deren Unwahrnehmbarkeit alsdann nur auf Mängeln unserer Sinne beruhen könnte, wie die aus den Unregelmässigkeiten der Uranusbewegung erschlossene Existenz des Neptun auch dann eine notwendige Annahme wäre, wenn ihn noch kein Teleskop entdeckt hätte; denn einer organisierenden Seele muss die Fähigkeit, sich in Leibesform darzustellen, auch nach dem Tode verbleiben. Diese Fähigkeit kann nicht beschränkt sein auf die einmalige Darstellung, die wir das irdische Leben nennen, noch auf jenes Material, das wir den irdischen Leib nennen; diese Darstellung muss vielmehr viel leichter eintreten bei der Verwendung feinerer Stoffe und wenn sie nur von vorübergehender Dauer ist. Die Geburt, diese für längere Zeit berechnete Materialisation in einem Stoffe, der nur vermöge einer ungeheuren Zellenverdichtung sinnlich wahrnehmbar ist, ist ein viel grösseres Rätsel, als irgend eine Gespenstererscheinung und Materialisation. Diejenigen wissen nicht, was sie behaupten, welche den Materialisationen gegenüber von Unmöglichkeit reden, während doch ihre eigene Existenz den Superlativ dieses Falles darstellt. Den meisten Menschen unserer Tage ist allerdings der Glaube an Geister — vom Standpunkt der monistischen Seelenlehre sollte man dafür lieber Phantome oder Gespenster setzen — so unbegreiflich, dass sie nicht verstehen, wie ein Gebildeter diesen Glauben teilen kann; umgekehrt erscheint ihnen ihre eigene Existenz so sehr von selbst verständlich, dass sie darin gar kein Problem zu finden vermögen. Offenbar sind nun aber beide Arten von Wesen, Eiweissgeschöpfe und Gespenster, gleich unverständlich und beide Produkte einer organisierenden Seele; es geht daher nicht an, sich über jene gar

nicht zu verwundern, über diese aber so sehr, dass man sie vorweg leugnet. Ja noch mehr: Einen Organismus aus Eiweiss zu gestalten und sechzig Jahre hindurch organisiert zu erhalten, muss schwieriger sein, als nur vorübergehend sich in einem feinen Stoffe sichtbar zu machen; wer sich also über sein eigenes Dasein nicht weit mehr verwundert, als über hundert Gespenster, der verrät damit nur Mangel an philosophischer Besinnung.

Wer also ein organisierendes Prinzip annimmt, kann dem Astralleibe nicht entgehen. Die Aufklärungsperiode, die aller Mystik ein Ende bereitet zu haben glaubte, hat daher gleichwohl nicht vermocht, den Astralleib aus der Reihe der philosophischen Probleme zu streichen. Ganz abgesehen davon, dass er in der Theologie noch immer eine grosse Rolle spielt, findet er sich bei einer ganzen Reihe von Philosophen und Naturforschern, wie aus den Litteraturverzeichnissen bei Hennings, Daumer und Fechner ersehen werden kann,*) welcher letztere selbst zur Anerkennung eines Ätherleibes sich genötigt sieht.**) Leibniz spricht davon an verschiedenen Stellen.***) Aus neuester Zeit kommen besonders der jüngere Fichte†) und Fortlage††) in Betracht.

Wir sehen also den Glauben an den Astralleib, selbst unabhängig von mystischen Kenntnissen, durch alle Jahrhunderte verbreitet, — jenen Glauben, von welchem Dante sagt:

Und ähnlich, wie die Flamme stets dem Feuer,
Wie sehr dies auch den Ort vertausche, nachfolgt,
So folgt dem Geiste seine neue Form.
Und weil er nur durch sie Erscheinung hat,
Wird Schatten sie genannt. (Purgat. XXV. 97—101.)

Wäre das Unbewusste im menschlichen Geiste nicht identisch mit dem organisierenden Prinzip in uns, so wäre jene innige Ver-

*) Hennings: Von Geistern und Geistersehern. 285. — Seelengeschichte. 354. — Verjährte Vorurteile. 354. — Daumer: Das Geisterreich. I. 73. — Fechner: Zend-Avesta. III. 242.

**) *Ibidem.* III. 136.

***) Leibniz: Betrachtungen über die Lehre v. e. allg. Geist-Betrachtungen ü. d. Lebensprinzip. — Monadologie. § 72. 73. — Die Prinzipien der Natur und der Gnade. — Fünfter Brief an Clarke.

†) Fichte: Anthropologie. Ders.: Psychologie.

††) Fortlage: Beiträge zur Psychologie. § 23.



einigung beider, die wir in der Organprojektion kennen gelernt haben, auch nicht in dem scheinbar ganz heterogenen Gebiete der Kunst möglich. Die Vergeistigung ist es, auf der die Schönheit des Leiblichen in der Kunst beruht. In der Erhöhung der Leiblichkeit, in der Idealisierung der Menschengestalt durch den Künstler, liegt keine Nachahmung der Natur, sondern als biologischer Prophet antizipiert der Künstler die Formen, die im Schosse der Zukunft liegen. In der Thätigkeit des Künstlers ist die Seele organisierend und vorstellend. Weil aber die biologische Entwicklungsreihe und die transcendentale, deren unser eigenes Subjekt im Sinne eines metaphysischen Darwinismus fähig ist, parallel laufen und sich verhalten wie das organisierende Prinzip zu seinen äusseren Erscheinungsformen, muss der Künstler auch im transcendentalen Sinne als Prophet angesehen werden, er antizipiert seine eigene Zukunft. Insofern kann man allerdings mit Martensen sagen, dass Malerei und Bildhauerei „Künste ohne wahre Bedeutung sein würden, wenn das Dogma von der Auferstehung des Leibes keine Gültigkeit hätte, wenn sie nicht als Prophetinnen der höheren Wirklichkeit betrachtet werden könnten, die sie selber nur im Bilde, nur im Scheine darstellen.“*) Nur dürfen wir nicht hoffen, dass diese erhöhte Leiblichkeit im Tode von selbst gewonnen wird; sie kann nur verdient werden, und unsere irdische Existenz ist eines der Mittel, sie zu verdienen. Eine organisierende Seele hat plastische Gestaltungskraft, und weil diese Seele nicht aufgeht in blindem Gestaltungstrieb, sondern identisch ist mit dem geistigen Prinzip in uns, so prägt sich auch die geistige Gedankenarbeit des Menschen physiognomisch aus. Es bleibt daher eine Wahrheit, wenngleich nach den vorliegenden Menschentypen keine sehr schmeichelhafte Wahrheit, was der Mystiker Angelus Silesius derb ausgesprochen hat:

Es ist eine Gerechtigkeit auf Erden,
Dass die Gesichter wie die Menschen werden.

Daran werden alle zu gunsten des Vulgus gemachten Anstrengungen, den Aristokratismus der Natur durch das Prinzip demokratischer Gleichheit aller Menschen zu ersetzen und eine

*) Hamberger: *Physica sacra.* 157.



soziale Nivellierung der Menschheit herbeizuführen, nichts ändern. Und wenn selbst es gelänge, die aristokratische Natureinrichtung zu überwinden, so würden dadurch nur die Kulturentwicklung der Menschheit und die Entwicklungsfähigkeit der transcendentalen Subjekte geschädigt werden.

Wir sind aber nicht berechtigt, das Prinzip der Physiognomik auf den Kopfteil zu beschränken, welches der Doppelfunktion der menschlichen Seele widersprechen würde —; wir müssen vielmehr mit dem Konzil von Vienne anerkennen, dass die vernünftige Seele wesentlich verbunden ist mit dem ganzen Körper, nicht nur zufällig und zeitweilig, sondern notwendig und unzertrennlich.

Theologen werden nun allerdings vermissen, dass ich, nachdem die Untersuchung bis zur Identität der denkenden und organisierenden Seele gediehen ist, auf die weitere Frage nicht eingehe, ob Zweiteilung oder Dreiteilung im Menschen anzunehmen sei. Aber der Beweis aus den angeführten Thatsachen und den daraus sich ergebenden logischen Folgerungen reicht eben nicht weiter als bis zur Anerkennung jener Identität. Wir sind darauf beschränkt, die irdische Erscheinungsform des Menschen zu betrachten, und dabei liess der scheinbare Dualismus von Natur und Geist innerhalb dieser Erscheinungsform sich monistisch auflösen, wodurch wir genötigt sind, in unserem transcendentalen Subjekt ein geformtes, wollendes und erkennendes Wesen anzuerkennen. Es könnte sich aber nur etwa innerhalb der transcendentalen Psychologie, innerhalb der Phänomene des magischen Wirkens und Erkennens die Notwendigkeit herausstellen, die weitere Frage nach der Anzahl der Grundbestandteile unseres Subjekts aufzuwerfen. Bezüglich dieser Frage jedoch könnte nur Aufklärung gewonnen werden, wenn neben den deduktiven Beweisen für die Existenz eines Astralleibes auch noch empirische Beweise sich beibringen liessen. Aus der Thätigkeitsweise des in solchen Erfahrungen sich manifestierenden transcendentalen Subjekts könnte alsdann, wenn nicht die definitive Lösung jenes Problems erreicht werden, so doch einiges Licht fallen auf die von Schopenhauer aufgeworfene Frage, wie tief die Wurzeln unserer Individualität reichen.

VI.

Die Integritätsgefühle.

Wenn der Astralleib als bleibende Substanz des Menschen dem materiellen Körper insofern entgegengesetzt ist, als der letztere in seiner allmählichen Entwicklung und in seinem allmählichen Absterben wandelbar, aber auch zufälligen Veränderungen, Verletzungen und Krankheiten ausgesetzt ist, so können sich die beiden Leiber nicht immer decken, und müssen Zustände nachweisbar sein, in welchen der Astralleib über den materiellen Leib hinausragt. Erfahrungsmässige Beweise für den Astralleib können wir daher hoffen, zunächst im Lebensgefühle zu finden, das der Substanzleib als den Mängeln des materiellen Leibes nicht unterworfen empfindet. Der Astralleib als morphologisches Schema, als Modell, nach welchem der sichtbare Leib gestaltet ist, muss unter allen Wandlungen des Körpers seine Integrität haben und empfinden, daher können wir alle Empfindungen dieser Art als Integritätsgefühle bezeichnen. Diese Gefühle fallen nicht notwendig in das körperliche Bewusstsein, müssen aber die Grundlage bilden für die organische Reproduktionskraft, die bei manchen Tieren als Reproduktion verlorener Teile besonders auffällig sich zeigt. Ein noch merkwürdigerer Beweis aber für das sogar in das körperliche Bewusstsein übergreifende Integritätsgefühl ist dann gegeben, wenn ein Willenstrieb des Substanzleibes sich geltend macht, ohne dass schon das korrespondierende körperliche Organ vorhanden wäre.

Schopenhauer sagt darüber: „Nun kommt aber, den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, dass bei vielen Tieren, während sie noch im Wachstum begriffen sind, die Willensbestrebung, der ein Glied dienen soll, sich äussert, ehe noch das Glied selbst vorhanden ist, und also sein Gebrauch seinem Dasein vorhergeht. So stossen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem blossen Kopf, ehe sie noch Hörner haben: der junge Eber haut an den Seiten um sich, während die Hauer, welche der beabsichtigten Wirkung entsprächen, noch fehlen: hingegen braucht er nicht die kleineren Zähne, welche er schon im Maule hat und mit denen er wirklich beissen könnte. Also seine Verteidigungsart richtet sich nicht nach der vorhandenen Waffe, sondern umgekehrt. Dies hat schon Galenus bemerkt (*de usu partium anim.* I. 2.) und vor ihm Lucretius (V. 1032—39). Wir erhalten hierdurch die vollkommene Gewissheit, dass der Wille nicht als ein Hinzugekommenes, etwa aus der Erkenntnis Hervorgegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Teile gebraucht, weil eben sie und keine andere da sind; sondern das Erste und Ursprüngliche das Streben ist, auf diese Weise zu leben, und auf solche Art zu kämpfen; welches Streben sich darstellt nicht nur im Gebrauch, sondern schon im Dasein der Waffe, so sehr, dass jener oft diesem vorhergeht und dadurch anzeigt, dass weil das Streben da ist, die Waffe sich einstellt; nicht umgekehrt: und so mit jedem Teil überhaupt. Schon Aristoteles hat dies ausgesprochen, indem er von den mit einem Stachel bewaffneten Insekten sagt: *δια το θυμον ἐχειν ὁπλον ἐχει* (*quia iram habent, arma habent*) *de part. animal.* IV. 6. — und weiterhin (c. 12.) im allgemeinen: *Τα δ' οργανα προς το ἐργον ἡ φυσις ποιει, ἀλλ' οὐ το ἐργον προς τα ὀργανα* (*natura enim instrumenta ad officium, non officium ad instrumenta accomodat*). Das Resultat ist: nach dem Willen jedes Tieres hat sich sein Bau gerichtet.“*)

Dieser Ausspruch Schopenhauers ist nun sehr schön; die von ihm angeführten Thatsachen beweisen die Existenz eines der Erscheinung vorhergehenden transcendentalen Willens und organi-

*) Schopenhauer: Wille in der Natur.

sierenden Prinzips. Weiter reicht aber der Beweis nicht. Dass dieser Wille der Weltsubstanz angehöre oder gar die Weltsubstanz sei, folgt keineswegs aus den angeführten Thatsachen. Andrerseits können wir diesen Willen nicht haltlos in der Luft schweben lassen, er muss einen Träger haben, und die zunächstliegende Annahme ist jedenfalls die eines Astralleibes.

Wenn in solchen Fällen der Substanzleib über den sichtbaren Leib hinausragt, weil der letztere noch nicht seine Ausbildung erfahren hat, so findet in anderen Fällen ein Hinausragen statt, weil der sichtbare Leib nicht mehr seinem morphologischen Schema entspricht, seine Integrität verloren hat, während der Astralleib sie bewahrte. Dies findet statt bei Krankheiten, Verletzungen, Amputationen u. s. w.

In erster Linie kommen hier die schon in meiner „Philosophie der Mystik“ erwähnten Fälle in Betracht, in welchen Fieberkranke u. s. w. nicht nur sich doppelt fühlen, sondern sich doppelt sehen.*) Dieses gestörte Verhältnis zwischen beiden Leibern zeigt sich als persönliches Doppelgefühl bei Wahnsinnigen, im Delirium und bei den sogenannten Besessenen, und zwar nicht nur organisch, sondern auch psychisch als Dualismus des Bewusstseins. In allen diesen Fällen ist nicht die Ursache, sondern nur die Gelegenheitsursache krankhaft, was der Bedeutung des Phänomens keinen Eintrag thut: der Substanzleib könnte in seiner Integrität nicht empfunden werden, wenn er sie nicht in der That bewahrt hätte, und ein Dualismus des Bewusstseins könnte sich nicht zeigen, wenn nicht hinter dem erkrankten Bewusstsein noch ein transcendentales und zwar in seiner Integrität vorhanden wäre. Ein Fieberkranker könnte seinen Substanzleib nicht so objektiv empfinden, dass er ihn sogar auf eine andere Person bezieht, wenn nicht vollständige Integrität desselben vorhanden wäre; dieses Gefühl ist nur möglich, weil eben das Krankheitsgefühl mit dem Substanzleibe nicht vermischt ist.

Auffälliger noch sind jene Fälle, wo die Korrespondenz zwischen den beiden Leibern durch Operationen, Amputationen,

*) du Prel: Phil. d. Mystik. 416—539.

überhaupt durch gewaltsame Eingriffe in den sichtbaren Leib aufgehoben wird. Man hat an Fröschen mit amputierten Hinterfüssen experimentell festgestellt, dass sie, wenn sie gejuckt werden, den zurückgebliebenen Stummel erheben, um die Reizursache zu beseitigen, was ohne das Gefühl der Integrität nicht möglich wäre.

Bei Menschen sind solche Fälle bei Gelegenheit chirurgischer Operationen noch häufiger beobachtet worden. Valentin definiert diese Integritätsgefühle mit folgenden Worten: „Hat ein Mensch ein grösseres Glied verloren, so glaubt er noch die Teile, die er nicht mehr besitzt, vorzüglich die Finger und die Zehen, zu fühlen. Verstümmelte der Art, die schon vor mehreren Jahren operiert worden, geben in dieser Hinsicht verschiedene Antworten. Solche, die ihre Empfindungen feiner auffassen, behaupten, dass sie die entfernten Teile fortwährend zu haben glauben. Andere sprechen sich nur dahin aus, dass sie sie unter gewissen Schmerz ergebenden Verhältnissen wahrnehmen. Wenn manche auch dieses leugnen, so findet sich doch bei genauerer Betrachtung, dass sie sich nur selbst durch Mangel an Aufmerksamkeit täuschen. Künstliche Versuche rufen diese Integritätsgefühle hervor. . . . . Diese verraten sich am deutlichsten, wenn der Oberschenkel, oder der Oberarm, oder wenigstens die Mittelglieder der oberen oder unteren Extremitäten abgesetzt worden. Hat man das ganze Glied exartikuliert, so mangeln sie keineswegs. Ein zweiunddreissigjähriges Mädchen, dem sieben Jahre vorher der linke Oberschenkel aus dem Hüftgelenke geschnitten worden, gab an, dass sie immer das fehlende Bein in derselben Stellung, wie das vorhandene, fühle. Ein neunjähriges Mädchen, das die Exartikulation des rechten Oberschenkels glücklich überstanden hatte, besass die deutlichsten Integritätsempfindungen. (E. Verdat: *essai sur la desarticulation de la cuisse. 15. 1856*). Die Täuschungen treten in der ersten der Absetzung nachfolgenden Zeit am nachdrücklichsten auf. Legt man z. B. kalte Umschläge an den Oberschenkelstumpf, so glaubt der Kranke, dass die Zehen oder der Fuss von der kalten Flüssigkeit berührt werden. Er bezieht die nachfolgenden Schmerzen auf die fehlenden Stücke. Litt ein Mann an einer schweren Geschwulst des Oberarmes, so dass er diesen beim Heben mit

der anderen Hand unterstützen musste, so vollführte er die gleiche Bewegung nach der Amputation des Oberarmes, weil ihn sein früheres Gefühl nicht verlassen hatte. Wurde der Stumpf des am *Trochanter* amputierten rechten Oberschenkels einer vierundvierzigjährigen Frau am siebenten Tage nach der Operation von Krämpfen befallen, so hatte die Kranke die Empfindung, als wenn eine Kraft von den Zehen aus den Schenkel emporwürfe. (Gräfe und Walter: Journal für Chirurgie XV. 157.) Ist der Stumpf verheilt, so dauern die Integritätsgefühle dessenungeachtet fort. Die Angaben der Amputierten wechseln nur insofern, als die Stärke der Auffassung des Mangelnden in den einen mit der Zeit schwächer zu werden scheint, in den anderen dagegen nachdrücklich fortdauert. Wenn dagegen die Nerven des Stumpfes leise, aber anhaltend gedrückt werden, so empfinden alle die fehlenden Stücke bei dem scheinbaren Einschlafen des Gliedes, dieses mag vor einer noch so grossen Reihe von Jahren entfernt worden sein."

Wie man sieht, sind diese Integritätsgefühle nicht immer gleich intensiv und es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie in manchen Fällen gänzlich verloren gehen. Aber auch das thut ihrer Bedeutung keinen Eintrag. Sie gehören dem transcendentalen Bewusstsein an, dessen Inhalt überhaupt nur in Ausnahmefällen zugleich ins sinnliche Bewusstsein übergreift. Beim normalen Menschen, so lange sein sichtbarer Leib unverletzt ist, ist auch das Gefühl des Substanzleibes innig verschmolzen und deckt sich vollständig mit dem sinnlichen Leibesgefühl; daher spricht zwar das Verbleiben der Integritätsgefühle nach der Amputation für, aber selbst ein gänzliches Verschwinden derselben — wenn es konstatiert werden und selbst durch künstliche Versuche jene nicht wiedergeweckt werden könnten — nicht gegen die Existenz des Astralleibes.

„Personen" — fährt Valentin fort — „die in der Kontinuität der Extremitäten amputiert worden, haben nicht selten sehr lebhafte Integritätsgefühle schon unter den gewöhnlichen Verhältnissen, so dass hierdurch die eigentümlichsten Täuschungen bedingt werden. Ein Mädchen, das zehn Jahre vorher am Oberarm amputiert worden, wollte noch mit der fehlenden Hand Sachen anfassen.

Berührte man das Ende des Oberarmstumpfes eines erblindeten Mannes, so glaubte er, dass man seine Finger ergreife. Bewegte er dann die Überreste der Beuger, so kam es ihm vor, als wenn er des anderen Hand mit den Fingern umfasste. Viele Oberschenkel-Amputierte fühlen ihren mangelnden Fuss unter allen Verhältnissen und haben nur beim Stehen die Empfindung, als könne er den Boden nicht berühren. Friert die vorhandene Extremität, so beziehen sie dieses auch auf die fehlenden Glieder. Legen sie sich ins Bett, so decken sie sich da, wo dieses hinkommen sollte, sorgfältig zu. Es ereignete sich sogar, dass Leute der Art ihren Stelzfuss auf das heftigste kratzten, weil sie das Jucken auf eine Stelle des fehlenden Stückes der Extremität bezogen hatten."

„Sind einmal diese Gefühle von vornherein vorhanden, so kann sie kein Gegenzeugnis der Sinne oder des Bewusstseins unterdrücken. Ein zwanzigjähriges Individuum, dem zwölf Jahre vorher der rechte Oberschenkel in der Mitte seines Verlaufes abgesetzt worden, hatte die Gewohnheit, nur auf der rechten Seite liegend zu schlafen. Das linke Bein ruhte daher auf dem Stumpf. Der Tastsinn musste hier über die Grenze des Vorhandenen unmittelbar Aufschluss geben. Es kam dessenungeachtet dem Menschen vor, als sei das rechte Bein am Knie gebogen und gehe unter dem linken durch. Ein anderer Mensch, der einen Stelzfuss gebrauchte, erzählte, dass er die Grenze des fehlenden wohl wahrnehme, dessenungeachtet aber die Zehen spüre. Oberarm-Amputierte legen oft im Bett den Überrest ihres Gliedes so, als wenn sie noch den ganzen Arm unter den Kopf oder einen anderen Körperteil schieben wollten. Solche Personen können ihren Stumpf sehen oder befühlen, das Ende desselben an der Seitenwand eines Sopha anlegen, oder von ihrer Verstümmelung sprechen, ohne dass indes das Integritätsgefühl aufhört. Selbst ungebildetere Kranke der Art wundern sich oft genug über diesen nicht zu beseitigenden Widerstreit zwischen Gefühl und Bewusstsein." . . . „Gewisse unzweckmässige Handlungen kommen nicht selten auf diesem Wege zu stande. Wir haben früher gesehen, dass Personen, die am Arm amputiert sind, mit der fehlenden

Hand greifen wollen. Ein Mann, der den Oberschenkel verloren hatte, der lebhaft träumte, sprang bisweilen aus dem Bett, um ohne weiteres fortzugehen. Das Umfallen belehrte ihn erst über seinen Mangel. Eine Frau, die beide Füsse durch Erfrieren vor länger als zwanzig Jahren verloren hatte und Stelzen gebrauchte, schnallte diese los, wenn sie Handarbeiten verrichtete. Es ereignete sich hierbei nicht selten, dass sie, durch ihre Integritätsgefühle verleitet, ohne weiteres aufstand und erst durch ihren Fall von dem wahren Sachverhalt belehrt wurde. Wenn Menschen, die kurz vorher den Oberschenkel verloren haben, an zwei Krücken gehen, so bewegen sie nicht selten den Stumpf vorwärts, als besässen sie hier noch ein vollständiges voranschreitendes Bein." ... „Leugnen die Amputierten diese Gefühle für die gewöhnlichen Verhältnisse, so stellen sich die Integritätsempfindungen in ihnen wie bei den übrigen ein, wenn man die Nerven des Stumpfes drückt oder diesen selbst mit einem Band umschnürt. . . . Mag auch der Absatz des Gliedes vor vielen Jahren vorgenommen worden sein, so verraten sich doch die Integritätsempfindungen unter den geeigneten Verhältnissen. Ein Mensch, dem dreiundzwanzig Jahre vorher der Oberschenkel amputiert worden, empfand sein fehlendes Glied noch eben so lebhaft, als kurze Zeit nach der Operation."

Es ist nun ohne weiteres klar, dass man den versuchten Gebrauch fehlender Glieder keineswegs etwa aus übrig bleibenden Gewohnheiten erklären kann, was höchstens für die erste Zeit nach der Operation anginge, weil im Verlaufe der Zeit diese Gewohnheit jedenfalls verloren gehen müsste. Noch weniger als den Gebrauch, erklärt die Gewohnheit die wirklich vorhandene Empfindung fehlender Glieder, die sich sogar bis in die Träume erstreckt. Valentin erwähnt einen Menschen, der zwölf Jahre vorher in seinem neunten Lebensjahre amputiert worden war, und der ausdrücklich angab, dass er sich anfänglich vollkommen gesund träumte. Später dagegen kam es ihm vor, als hätte er zwar zwei Beine, müsste sich aber eines ihm nicht klar gewordenen Verhältnisses wegen der Krücken bedienen. Schlagender noch zeigt sich die Unzulänglichkeit der Gewohnheit als Erklärungsursache in den Fällen angeborner Verstümmelung:

„Ein neunzehnjähriges Mädchen und ein in den Vierzigern befindlicher Mann, die beide nur eine regelrechte Hand hatten, während die andere kleine, knochenlose und weiche Warzen statt der Finger besass, glaubten, dass sie diese einschlügen, wenn sie die verstümmelte Hand beugten. Kitzelte man jene Warzen oder schnürte man den Vorderarm ein, so wurden die Empfindungen auf die mangelnden Finger bezogen. Ein Individuum, in dem die sehr verkleinerte Hand an dem Ellenbogen sass, hatte das Bewusstsein, als sei der verkürzte Arm fast eben so lang und regelrecht, als der gesunde. Leute, die eine zu kurze Oberextremität besitzen, täuschen sich häufig über die Länge derselben. Ein zwanzigjähriges Mädchen dagegen, das nur den kleinen Finger an jeder Hand besass, stellte alle Integritätsgefühle in Abrede."*)

Da nun bei angeborenen Mängeln die Integritätsgefühle nicht auf Gewohnheit beruhen können, ausser etwa im biologischen Sinne, so versucht die Physiologie eine andere Erklärung. Davon ausgehend, dass alle Empfindungen erst im Gehirn zu stande kommen, nicht an den peripherischen Nervenendigungen, nimmt man an, dass gleichsam die Geographie der äusseren Körperoberfläche im Gehirn physiologisch wiederholt ist; in diesem Centralorgan muss sich also das Leibesgefühl auch dann unvermindert vorfinden, wenn der äussere Leib Glieder verlieren sollte. Dass aber diese Erklärung ungenügend ist, das wird sich aus den weiter anzuführenden Gründen für die Annahme eines Astralleibes von selbst ergeben.

Der Magnetiseur Kramer spricht von einem durch ihn angestellten Experiment, welches leicht wiederholt werden könnte, und welches, wenn dabei keine Täuschung mit untergelaufen sein sollte, die objektive Begründung der Integritätsgefühle schlagend beweisen würde: „Wir glauben, dass in dem groben materiellen Körper des Menschen ein feiner geistiger Leib verborgen ist, wie es der hellsehende Apostel Paulus schon gelehrt hat. Das magnetische Fluidum vermag auch auf diesen geistigen Körper zu

*) Valentin: Lehrbuch der Physiologie. II. 2. 713 etc.



wirken. Es ist eine bekannte Thatsache, dass Leute, denen ein Arm oder ein Bein abgenommen worden, oft noch die empfindlichsten Schmerzen in den nicht mehr vorhandenen Gliedern ausstehen. Die neue Wissenschaft behilft sich mit der vagen Erklärung, das rühre von Nervenreflexen her. In Wahrheit aber ist das vorhandene geistige Glied die Ursache. Als wir vor mehreren Jahren vom Fürsten von Hohenzollern nach Sigmaringen berufen worden, besuchte uns unter anderen auch ein Mann, dem im französischen Feldzug das linke Bein amputiert worden war, und welcher täglich wegen heftiger Schmerzen in den nicht mehr vorhandenen oder vielmehr nicht sichtbaren Fusszehen Morphium-Einspritzungen bekam." Kramer hielt nun diesem Manne, nicht etwa auf den Kopf oder auf den Stumpf, sondern in die leere Luft am Boden, wo der Invalide seinen geistigen Fuss ganz deutlich fühlte, die Finger zur magnetischen Ausstrahlung hin. Der Leibarzt des Fürsten war als Zeuge zugegen. Der Leidende verspürte an der unsichtbaren Extremität den leisen, kühlen magnetischen Windhauch; der Schmerz verging und die Morphium-Injektionen unterblieben."*) Wenn nun diese Beobachtung Kramers sich noch weiter bestätigen sollte, so wäre damit allerdings der Beweis erbracht, dass die magnetische Behandlung die radikalste aller Kuren ist, indem die Substanz selbst des Menschen vom magnetischen Agens beeinflusst und die Krankheit von Innen heraus bekämpft würde, während die Arzneiwissenschaft nur Symptome zu bekämpfen vermöchte.

In weiterer Steigerung der Beweise ist hier eine Äusserung der Seherin von Prevorst zu erwähnen. Nach meinen Kenntnissen steht diese Aussage vereinzelt; aber ihre Richtigkeit vorausgesetzt, würde sie einen entscheidenden Beweis für den Astralleib liefern, daher die Sache verdienen würde, untersucht zu werden. Von dieser Somnambulen, in deren Aussagen der Astralleib unter der Bezeichnung „Nervengeist" eine grosse Rolle spielt, sagt Justinus Kerner, ihr Arzt: „Bei Menschen, die ein Glied ihres Körpers, z. B. einen Arm, einen Fuss verloren hatten, sah sie die ganze

*) Ph. W. Kramer: Der Heilmagnetismus. 90.



Form des verlorenen Gliedes, also das ganze Glied, noch immer im Bilde des Nervengeistes am Körper, sowie sie z. B. den verstorbenen Menschen, den ohne irdische Körperlichkeit, im Bilde des Nervengeistes als Geist in der Form sah, die er im Leben hatte."*) Dieser Vergleich Kerners enthält eine ganz logische Folgerung; denn wenn der amputierte Fuss für einen Somnambulen als Astralglied sichtbar sein sollte, so müsste in der That mit dem Wegfall des übrigen Körpers der ganze Astralleib sichtbar werden, d. h. die Physiologie selbst würde durch den Nachweis der Integritätsgefühle den Gespensterglauben begründen.

Es wäre gleichwohl dabei noch ein Vorbehalt zu machen. Streng genommen reicht nämlich der aus den Integritätsgefühlen zu führende Beweis für die Sichtbarkeit der Astralglieder nur für die Dauer des irdischen Lebens aus, während dessen die organisierende Seele in Thätigkeit ist; nicht aber wäre damit bewiesen. dass diese Funktion auch nach dem Tode ausgeübt wird. Es könnte vielleicht nur die latente Anlage zu dieser Funktion den Tod überdauern, und es müssen jedenfalls noch andere Beweise erst dazu kommen, wenn angenommen werden soll, dass die organisierende Funktion der Seele und damit der Astralleib beständig sei, und nicht die blosse Fähigkeit zur irdischen Palingenesie verbleibt. In diesem Falle müssten wir mit Fortlage sagen: „Die Seele ist zwar wohl das Gegenteil eines materiellen Leibes, aber keineswegs das Gegenteil eines stereometrischen Körpers, welcher ihrer inwendigen Beschaffenheit so wenig widerstreitet, dass er vielmehr zu ihren unentbehrlichen Attributen gehört."**)

*) Kerner: Die Seherin von Prevorst. I. 83.

**) Fortlage: Beiträge zur Psychologie. 261—267.

VII.

Der Doppelgänger.

Die individualistischen philophischen Systeme wären nicht verdrängt worden von den pantheistischen, wäre nicht der Fehler begangen worden, den Schwerpunkt der Seele ins Bewusstsein zu verlegen, ja beide zu identifizieren, dagegen das transcendentale Bewusstsein in Inspiration aufzulösen und den Astralleib mehr oder minder ganz zu übersehen. Der Spiritualismus dagegen verwechselt eine der Seelenfunktionen mit der Substanz, und es bleibt dabei unerklärlich, wie die Seele auf den Körper wirken kann; denn ganz heterogene Dinge, ein psychisches Atom und ein materieller Leib können nicht in Verbindung treten. Diese Anschauung war auch den Angriffen des Materialismus nicht gewachsen, der mit vollem Rechte die Qualität und die Existenz unseres sinnlichen Bewusstseins an Sinne und Gehirn gebunden sein lässt. Sehen wir dagegen die Seele als die Essenz des ganzen Körpers und als räumliches Schema desselben an, schreiben wir ihr nicht nur das Denken, sondern auch das Organisieren zu, so wird dadurch das uralte Problem gelöst, wie die Seele auf den Körper wirken kann. Auf dieses Problem ist von jeher sehr viel Scharfsinn verwendet worden, ohne dass doch die reale Verbindung eines immateriellen Wesens mit einem materiellen Leibe klar geworden wäre; in der monistischen Seelenlehre dagegen frägt es sich nicht mehr, wie die Seele auf den Leib, sondern wie eine Sphäre der Seele auf die andere wirken kann. Damit sind wir aber auch den Angriffen

des Materialismus gewachsen; denn die Auflösung des sinnlichen Bewusstseins, ja des ganzen sichtbaren Leibes, lässt doch die Substanz des Menschen unangetastet. Vom Astralleib geht die plastische Gestaltungskraft aus, und diese verbleibt, auch wenn ihr vorübergehendes Produkt, der materielle Leib, zerfällt. Die Seele verliert im Tode nur das Organ der sinnlichen Erkenntnis, sie legt ihre Erdenbrille ab, aber — wie wir noch sehen werden — die durch ihre vorübergehende Lebensgemeinschaft mit dem Körper gewonnenen Fähigkeiten und Anlagen verbleiben ihr. Aus den Integritätsgefühlen lässt sich ferner schliessen, dass die Seele zu unserer materiellen Leibesform in einem ähnlichen Verhältnis steht, wie diese zur Bekleidung, von deren Ablegung ihre Wesenheit nicht berührt wird. Es bleibt der unsichtbare Leib zurück, der als organisierendes Prinzip die Reproduktionskraft besitzt, das Verlorene wieder zu erzeugen, einen neuen Leib zu gestalten. Die Reproduktionskraft, verlorene Körperteile wieder zu ersetzen, die bei manchen Tieren ausserordentlich entwickelt ist, kann weder auf diese einzelnen Glieder beschränkt sein, noch etwa aus den Fleischteilen des zurückbleibenden Stumpfes erklärt werden; sie muss auch den ganzen Körper wieder ersetzen können, wie sie denn in der Bildung unseres Organismus im Mutterleibe diese ihre Fähigkeiten bereits bewiesen hat.

Diese Reproduktionskraft ist bei den Tieren grösser, als beim Menschen, und vielleicht überhaupt um so geringer, je höher ein Wesen auf der organischen Leiter steht; dies bildet indessen für unsere Betrachtung keine Schwierigkeit, weil es nur eine Abstraktion ist, eine eigentliche Reproduktionskraft von anderen organischen Kräften zu unterscheiden. Es giebt nur eine Organisationskraft, die als Zeugungskraft, als Naturheilkraft oder als Reproduktionskraft mit stetigen Übergängen thätig ist. Die Hauptaufgabe der Organisationskraft ist nun die Steigerung der Lebensformen; je mehr die Erhaltung einer solchen Form Kraft absorbiert — und das ist bei höheren Gebilden mehr der Fall — desto weniger Kraft bleibt disponibel für andere Aufgaben.

Der Dualismus von Leib und Seele ist nur eine abstrakte Unterscheidung, eine begriffliche Trennung von Dingen, die nicht

äusserlich zusammengesetzt, sondern im transcendentalen Subjekt monistisch verbunden sind. Wenn ich also in der „Philosophie der Mystik“ dieses Subjekt nur nach der Seite des transcendentalen Bewusstseins definiert habe, so erfährt diese Definition jetzt ihre Ergänzung: Das transcendentale Subjekt ist die Verbindung des transcendentalen Bewusstseins mit dem Astralleib; jenes lernen wir in seiner Ablösung vom sinnlichen Erkenntnisvermögen im Somnambulismus kennen, und darum ist die Hoffnung gerechtfertigt, dass wir auch diesen, abgelöst vom Körper, kennen lernen können.

Wir müssen uns diesen Substanzleib irgendwie materiell denken; denn die Materie ist die einzige nachweisbare Art von Substanzen und wir haben keine Berechtigung zur Annahme reiner Geister. Die Unsichtbarkeit des Substanzleibes bietet keine Schwierigkeit und widerspricht nicht seiner Materialität; denn wir wissen, dass zur Wahrnehmbarkeit für unseren Gesichtssinn eine ungeheuere Anhäufung und Verdichtung von Atomen nötig ist. Wir haben aber noch positive Gründe für diese Materialität: er könnte nicht wirken, nicht einmal auf unseren Körper, wenn er nicht selbst materiell wäre. Dass nun aber Materie in einem Zustande der Verdünnung, die für uns Unsichtbarkeit, also scheinbare Wirkungslosigkeit, bedeutet, dennoch zu wirken vermag, wird begreiflich, weil jede Kraft nicht bloss Produkt der Masse allein ist, sondern auch der Geschwindigkeit. Aus den Untersuchungen von Crookes und Jäger geht aber hervor, dass sehr hohe Kräftebeträge erzielt werden können durch Vermehrung der molekularen Geschwindigkeit, also gerade durch hohe Verdünnung der Materie. Die weitere Frage jedoch, ob wir den Astralleib nur morphologisch differenziert bei homogener Masse zu denken haben, oder ob er auch substanziell differenziert ist, entzieht sich vorläufig der Entscheidung. Vielleicht werden genauere Untersuchungen über die Polarisierung des menschlichen Körpers, die sich nach Reichenbach in seinen odischen Qualitäten ausdrückt, Licht auf dieses Problem werfen.

Wenn nun aber der Substanzleib seiner irdischen Erscheinungsform vorhergeht, also selbständig ist und bei seiner definitiven

Trennung vom Körper im Tode wieder selbständig wird, so erscheint die Frage immerhin berechtigt, ob nicht eine solche Trennung vorübergehend schon innerhalb des Lebens eintreten kann, wobei allerdings eine Verdichtung seiner Materialität bis zur Sichtbarkeit eintreten müsste, wenn er Gegenstand der Erfahrung werden sollte. Gegen die logische Möglichkeit einer solchen Trennung ist nichts einzuwenden; es frägt sich also nur, ob diese Möglichkeit, durch Thatsachen der Erfahrung gedeckt, zur Wirklichkeit wird. Um jedoch die Stellung dieses Problems in der allgemeinen Untersuchung über den Astralleib zu fixieren, müssen auch noch die übrigen aus der Selbständigkeit des Astralleibes sich ergebenden logischen Möglichkeiten erwähnt werden, die successive auf ihre Wirklichkeit geprüft werden müssen:

Die Trennbarkeit des Astralleibes vom Körper ist denkbar:

1. Im Leben.
   a) Als unwillkürliche Trennung: Doppelgänger.
   b) Als willkürliche Trennung: Majavi-Rupa.
   c) Als Trennung durch fremden Willenszwang: Citation.
2. Im Sterben.
3. Nach dem Tode.
   a) Als willkürliche Darstellung des Astralleibes: Gespenster.
   b) Als veranlasste Darstellung: Materialisation; Nekromantie.

Ob nun alle diese logischen Möglichkeiten durch Thatsachen gedeckt werden, muss sich im weiteren Verlaufe zeigen, und wenden wir uns zunächst zum Doppelgänger.

Die Doppelgängerei enthält den anschaulichen Beweis von der Existenz eines organisierenden Prinzips, eines Astralleibes, und — in Verbindung mit ihren psychischen Phänomenen — eines transcendentalen Subjekts. Sie beweist ferner die Trennbarkeit des Astralleibes vom Körper, die hier unwillkürlich eintritt, d. h. vom Willen des lebenden Menschen unabhängig ist. Dieser Trennungsprozess ist auch unabhängig vom Bewusstsein des Lebenden, dagegen können in Bezug auf das Resultat der Trennung wiederum zwei Fälle unterschieden werden:

α) dass der Mensch seinen eigenen Doppelgänger sieht,

β) dass der Doppelgänger in der Entfernung von anderen gesehen wird.

In beiden Fällen ist der Astralleib räumlich getrennt vom Körper und befindet sich an einem Orte, wo der körperliche Zwilling nicht ist.

In Bezug auf den Trennungsprozess des Astralleibes vom Körper in der Doppelgängerei sind wir noch vollständig im Dunklen und müssen die Thatsachen eben hinnehmen, wie sie sind. In Bezug auf das Resultat aber müssen wir unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich der Frage zuwenden, welcher transcendentaler Bewusstseinsgehalt dem selbständigen Astralleib zugesprochen werden kann, und welches Verhältnis zwischen diesem und dem sinnlichen Bewusstsein des Lebenden besteht.

Von der unwillkürlichen Doppelgängerei ist seit ältesten Zeiten die Rede. Von den Indiern abgesehen, wird schon von Pythagoras, der an Seelenwanderung glaubte, berichtet, dass er gleichzeitig an zwei Orten von dortigen Freunden gesehen und gesprochen wurde.*) Ebenso berichtet Plinius, dass Hermotimus ein Doppelgänger gewesen,**) wobei noch erwähnenswert ist, dass nach Diogenes Laertius***) dieser Hermotimus einer von jenen gewesen sein soll, in deren Leib sich die Seele des Pythagoras reinkarnierte.†) In der Bibel wird der Doppelgänger „Engel“ genannt. Als die Magd Rhode die Stimme des verhafteten und im Gefängnis befindlichen Apostels Petrus vor der Thüre vernahm, meinten einige der Anwesenden, es sei sein Engel.††)

Die Doppelgängerei in ihrer Unwillkürlichkeit tritt nicht nur unabhängig vom Bewusstsein ein, sondern hat sogar eine mehr oder minder grosse Verdunklung des sinnlichen Bewusstseins zur Voraussetzung. Lord Byron, der von sich selbst behauptet, Doppelgänger gewesen zu sein, berichtet, was ihm der Staatssekretär

---

*) Jamblichus: *Vita Pythag.* c. 28.

**) Plinius: *hist. nat.* 13. 7.

***) Diogenes Laertius VIII. 4 und 5.

†) Tertullian: *de an.* 2, 44,

††) Apostelgeschichte XII. 13—15.

Peel mitteilte, er hätte Byron 1810 in der St. James Strasse begegnet, doch sei der Doppelgänger schweigend an ihm vorübergegangen, ohne ihn anzureden. Zwei Tage später zeigte Peel dem Bruder Byrons auf der Strasse wieder das Phantom, das dieser sogleich erkannte. Ein anderer sah den Doppelgänger Byrons seinen Namen auf die Liste der nach der Gesundheit des Königs — der damals wahnsinnig war — Nachfragenden setzen. Zu dieser Zeit nun lag Byron in einem heftigen Fieber in Patras. „Ich zweifle nicht," schreibt er, „dass wir durch irgend einen uns unbekannten Prozess dem Scheine nach doppelt sein können, aber welcher von den beiden in diesem Augenblick wirklich ist, überlasse ich Ihnen zu entscheiden. Das einzige, was ich hoffe und wünsche, ist, dass mein zweites Ich sich wie ein Gentleman beträgt."*)

Was nun diese Frage Byrons betrifft, so kann sie nur gelöst werden durch Unterscheidung zwischen irdischer Person und transcendentalem Subjekt. Weil wir nun dem letzteren, der Seele, sowohl Denken als Organisieren zusprechen müssen, so würde sich die Frage dahin zuspitzen, ob an der Erzeugung des Doppelgängers nur die organisierende Seele thätig ist, oder ob das Phantom auch von transcendentalem Bewusstsein, und in welchem Grade, geleitet ist? Diese Frage ist so leicht nicht zu entscheiden; denn das sinnliche Bewusstsein giebt keinen Aufschluss über den Helligkeitsgrad des Doppelgängerbewusstseins. Nur das etwa liesse sich sagen — weil analoge Erscheinungen des Somnambulismus dafür sprechen — dass das Bewusstsein im Doppelgänger der Verdunkelung des Bewusstseins im Lebenden umgekehrt proportional vorauszusetzen ist. Da nun die organisierende Funktion auf beide Zwillinge mehr oder minder gleichmässig verteilt zu sein scheint, müsste der Accent der Individualität dort liegen, wo das hellere Bewusstsein zu finden ist. Damit sind wir aber auf die Entscheidung von Fall zu Fall verwiesen; es muss in jedem einzelnen untersucht werden, welcher Verdunkelungsgrad des sinnlichen Bewusstseins vorhanden ist, und welche

*) Kerner: Blätter ans Prevorst. III. 161.

Arten von Thätigkeiten der Doppelgänger vornimmt, weil wir nur aus diesen, also auf indirektem Wege, auf das die Handlungen begleitende Bewusstsein schliessen können.

Nehmen wir zur Vergleichung einen anderen Fall, wo eine Verdunklung des sinnlichen Bewusstseins gar nicht vorhanden gewesen zu sein scheint, der gleichwohl sichtbare Doppelgänger aber auch keine Thätigkeit vornimmt, die auf ein Bewusstsein in ihm schliessen liesse: Der Kirchenrat Horst erzählt als Augenzeuge folgendes: Ein junger Gelehrter kam in das von Horst bewohnte Haus, um dort dem Familienvater einen Besuch zu machen. Da er im Hause bekannt war, begnügte man sich, ihm zu sagen, dass der Vater oben in seinem Arbeitszimmer sei, wohin alsdann der junge Mann hinaufging. In diesem Augenblick sahen nun mehrere den Vater in dem ans Haus stossenden Garten, man eilte daher die Treppe hinauf, um bei dem jungen Manne den Irrtum zu berichtigen, den nun Horst starren Blickes unter der Thüre stehen sah. Beide erblickten den Hausvater in derselben Kleidung, die er im Garten getragen, an seinem Schreibpult sitzend, als ob er arbeite; im gleichen Augenblick rief der Vater unten, man möchte zu ihm in den Garten kommen. Man schloss die Thüre, verständigte sich bezüglich der Geheimhaltung des Vorfalls und traf unten den Vater mit Gartenarbeit beschäftigt. Bekanntlich wird nämlich die Doppelgängerei als Vorbote des Todes angesehen, der aber in diesem Falle nicht eintrat.**)

Dieser Fall giebt keinen Anlass anzunehmen, dass die Individualität in den Doppelgänger verlegt worden wäre. Der Hausvater scheint in gewohnter Beschäftigung und im normalen Bewusstseinszustand im Garten gewesen zu sein, während der Doppelgänger zwar am Schreibpult sass, als ob er arbeite, von einer wirklichen Arbeit aber keine Rede ist. Bei solchen Gebilden scheint also nur die organisierende Funktion der Seele thätig zu sein. Sobald nun aber der Doppelgänger Thätigkeiten vornimmt, wobei an Stelle des meist nachtwandlerischen Bewusstseins vielmehr ein klares Bewusstsein und Selbstbewusstsein voraus-

*) Horst: Deuteroskopie. II. 140.



zusetzen ist, dann allerdings ist man zur Frage berechtigt, wo nun die Individualität ist, und sie wird zu Gunsten des Doppelgängers beantwortet werden müssen, wenn zugleich das sinnliche Bewusstsein verdunkelt ist.

Nach den Berichten, welche vorliegen, aber leider zerstreut sind — von einer Monographie über dieses Thema ist mir nichts bekannt, dafür haben wir deren genug über Pilze, Läuse, Bandwürmer und sonstige Parasiten des Menschen — kommt diese Erzeugung des Doppelgängers als einseitige Funktion der organisierenden Seele nicht selten vor, wobei das Bewusstsein des Menschen normal bleibt; am anderen Endpunkt der Linie liegen dagegen jene Fälle, wobei vollständige Verdunkelung des sinnlichen Bewusstseins und kataleptischer Zustand des Organismus eintreten, der Doppelgänger aber dann auch beide Seelenfunktionen vereinigt und seine Thätigkeit klares Bewusstsein verrät. Zwischen diese beiden extremen Endfälle lässt sich die grosse Anzahl der vorliegenden Berichte einschalten. Im ersteren Falle verhält sich der Doppelgänger unthätig oder doch nur selbstbewusst, der lebende Mensch dagegen behält seine normale Individualität; im letzteren Falle wird der Organismus kataleptisch und bewusstlos, und die Individualität ist verlegt in den Doppelgänger. Im ersteren Falle kann der Doppelgänger dem sinnlichen Bewusstsein objektiv gegenüberstehen; im letzteren Falle kann der kataleptische Organismus zum Objekt des Doppelgängerbewusstseins werden. In beiden Fällen aber scheint die Abtrennung des Doppelgängers vom Menschen keine vollständige zu sein; es bestehen noch Verbindnngsfäden der Bewusstseinshälften, ja eine Solidarität der beiden Leiber ist vorhanden.

Das Befremdliche solcher Anschauungen wird um vieles gemindert, wenn wir uns der im Somnambulismus auftretenden Erscheinungen erinnern. Da sich in demselben ein transcendentales Bewusstsein geltend macht und ein ausgesprochener Dualismus des sinnlichen und des bis zum Hellsehen gesteigerten transcendentalen Bewusstseins stattfindet, so stehen wir unmittelbar vor der Nötigung, mit Kant zwischen unserer Person und unserem Subjekt zu unterscheiden. Es gilt also der Satz, den ich in der „Philo-

sophie der Mystik“ ausgeführt habe: „Das Selbstbewusstsein des Menschen erschöpft nicht seinen Gegenstand.“ Wenn sich nun zeigen würde, dass auch der Doppelgänger hinsichtlich seines Bewusstseinsgehaltes sehr verschieden dem Grade nach und wohl nie so sich verhält, dass wir ihn als den Träger des ungeschmälerten transcendentalen Bewusstseins ansehen dürfen, so ist dieses Rätsel nicht grösser, als das unserer irdischen Existenz; denn auch in dieser erschöpft unser Selbstbewusstsein nicht unser Wesen. Da ferner alle Arten von körperlicher Darstellung, mögen wir sie nun irdische Geburt nennen, oder Doppelgänger, oder Gespenstererscheinung, oder Materialisation, als wesentlich gleich und in der organisierenden Funktion der Seele begründet angesehen werden müssen, so lässt sich vorweg vermuten, dass der im irdischen Leben gegebene Fall, nämlich das Hinausragen unseres Wesens über unser Selbstbewusstsein, auch in den anderen Fällen gegeben sein wird. Alle diese Fälle könnten als „Materialisation“ d. h. Verdichtung des Astralleibes bis zur Sichtbarkeit, bezeichnet werden, wovon nur der Umstand uns abhält, dass der Spiritismus auf das Wort bereits Beschlag gelegt hat. Ebenso könnte man alle Fälle von transcendentalem Bewusstsein als „zweites Gesicht“ bezeichnen, wenn dieses Wort nicht bereits für die schottische Spezialität reserviert worden wäre.

Einen interessanten Fall von Verlegung der Individualität, d. h. vom Überwiegen derselben in dem Doppelgänger, erzählt Professor Perty: Fräulein Sophie war befreundet mit Frau N. und deren Tochter Irma, die sehr gut Klavier spielte und dadurch Sophie immer in Entzücken versetzte. Eines Abends (1869) sass Sophie neben Frau N. auf dem Sopha, während Irma spielte; um recht zu geniessen, lehnte sie sich zurück und schloss die Augen, trat dann im Geiste an die Seite der Spielerin, fühlte sich aber gestört durch eine Bewegung der Hausfrau, die verwundert nach ihr sah und zugleich nach dem Platze, wo Sophie eben gesessen hatte. Nun ebenfalls nach der Sophaecke blickend, sah Sophie sich selber zurückgelehnt mit geschlossenen Augen dort liegen. Um aber der mütterlichen Freundin ihre Besorgnis zu nehmen, eilte sie nun „in ihren Körper zurück“ und schlug die Augen auf. Frau

N. sagte, sie hätte Sophie neben dem Klavier und zugleich auf dem Sopha gesehen. In diesem Falle geschah die Projektion des Astralleibes wohl unter dem Einflusse der Musik, die als eines der wirksamsten Steigerungsmittel somnambuler Zustände bekannt ist. Bei einer anderen Gelegenheit war Irma verreist und hatte ihre Mutter in Wien zurückgelassen. Um dieser die ersten Trennungsstunden zu verkürzen, wollte sich Sophie zu ihr begeben, musste sich aber wegen heftiger Kopfschmerzen niederlegen und verschob den Besuch auf Nachmittag. Als sie aber auch dann das Bett nicht verlassen konnte, bedauerte sie innigst diesen Umstand. Bald darauf verfiel sie in Halbschlaf, in welchem es ihr schien, sie trete aus dem Salon ihrer mütterlichen Freundin in deren Schlafzimmer und dann an die ins Wohnzimmer führende Thüre, von wo aus sie Frau N. über eine Handarbeit gebeugt sitzen sah. Da fiel ihr ein, sie liege ja im Bette, sei nur geistig hier und dürfe sich nicht zeigen, sondern müsse sich ungesehen zurückziehen. In diesem Augenblick erhob aber Frau N. den Kopf und mit dem Rufe: Fides! — so wurde Sophie in diesem Hause genannt — blickte sie nach ihr. Bei diesem Rufe erwachte Sophie und fand sich im Bette liegend. Als sie nach zwei Tagen wirklich hinkam, erfuhr sie schon im Vorzimmer vom Dienstmädchen, nach der Meinung ihrer Frau wäre Sophie schon vorgestern hier gewesen; dann aber erzählte ihr Frau N. selbst, sie hätte sie an der Thüre gesehen und Fides! zugerufen, worauf sie verschwunden. *)

Wenn also in der Doppelgängerei die organisierende Kraft der Seele immer beteiligt ist, um durch eine Spaltung des Subjekts in zwei Personen das Phantom zu erzeugen, so scheint dagegen das Bewusstsein nur alternierend, oder wenigstens in umgekehrter Proportion in den beiden Personen aufzutreten. Im ersteren der beiden erzählten Fälle kann die Individualität als auf das Phantom verlegt bezeichnet werden, da der materielle Körper zum Objekt des transcendentalen Bewusstseins wurde. Wenn umgekehrt das Phantom zum Objekt des sinnlichen Bewusstseins der

*) Psychische Studien. 1879. 346. 347.

körperlichen Person wird, kann auch die Individualität nicht als verlegte angesehen werden. Jedenfalls aber beweisen beide Fälle, dass die Lehre Kants vom Zerfallen unseres Subjekts in zwei Personen nicht nur hinsichtlich des Bewusstseins gilt, sondern auch hinsichtlich der organisierenden Seelenfunktion. Vom Standpunkt der monistischen Seelenlehre war dieses vorweg zu erwarten.

Wird das sinnliche Bewusstsein durch die Projektion des Doppelgängers, oder, wie die Griechen sagten, das Eidolon, nicht geschädigt, dann kann das Phantom wohl nur als einseitige, organisierende Funktion der Seele angesehen werden, was auch im Verhalten des Phantoms sich äussern wird. Es kann alsdann wohl scheinbar eine selbständige Thätigkeit des Eidolon stattfinden, aber dass in der That nur der Schein einer solchen vorliegt, zeigt sich an manchen Beispielen. Eines derselben mag als sehr lehrreich, trotzdem es nicht salonfähig ist, angeführt werden: Ein gewisser Meinecke, an Diarrhöe leidend, hatte den Drang, den Abort aufzusuchen, wurde jedoch durch einen anwesenden Besuch daran verhindert. Heftig wünschte er die Entfernung des Gastes, und seine Gedanken antizipierten beständig den beabsichtigten Gang. Als endlich der Besuch sich entfernt hatte, eilte Meinecke nach dem Gemache, öffnete die Thüre und sah sich nun selber in den Kleidern, die er eben trug, sitzen.*) Offenbar ist nun in diesem Falle von einer selbständigen Funktion des Phantoms keine Rede, seine Thätigkeit vielmehr ganz irrational. Wohl aber kann hier der Wille als die treibende Kraft erkannt werden, die das Phantom projizierte und dessen Thätigkeit bestimmte. Es wird sich später zeigen, ob dieser Wille die Thätigkeit des Doppelgängers auch in solchen Fällen bestimmt, wo dieselbe rational ist.

Die Fälle, wo das Phantom sich darauf beschränkt, die gewohnte oder momentan ersehnte Beschäftigung zu imitieren, sind sehr häufig, was auch im Nachtwandeln sehr oft beobachtet wird. Aber in beiden Fällen kann von einer bewussten und rationalen Thätigkeit die Rede nicht sein; denn die Handlungen des Phantoms könnten nur unter der Voraussetzung eines materiellen Leibes

*) Kerner: Blätter aus Prevorst. VIII. 113.



und materieller Wirkungen als sinnvoll angesehen werden, und die Handlungen des Nachtwandlers erscheinen, als blosse Wiederholung bereits geschehener, wenigstens als überflüssig. Da nun aber solche Beispiele des Nachtwandelns keiner Bestreitung unterliegen, dahingegen der Doppelgänger allerdings von der Aufklärung verworfen wird, die das Geständnis der Unwissenheit nicht über ihre Lippen bringt, so ist es nicht überflüssig zu erwähnen, dass das Nachtwandeln als Mitbeteiligung des Körpers eine Steigerung der blossen Phantomthätigkeit darstellt, also das unerklärlichere Phänomen ist. Darum lässt sich auch vermuten, dass das Nachtwandeln nicht der häufigere Fall, sondern nur der häufiger beobachtete Fall ist, weil eben die Wahrnehmung hier keine Schwierigkeit bietet, das Phantom aber einen bestimmten Verdichtungsgrad erfordert, um gesehen zu werden.

Einen Fall jener nur scheinbar rationalen Thätigkeit des Phantoms erzählt der Arzt Bende Bendsen: Peter Müller auf dem Langenberge im Kirchspiel Enge liess sich an einem Sonntag morgens von seinem Knecht zur Kirche fahren, um das Abendmahl zu nehmen. Der Knecht fuhr gleich darauf nach Hause und spannte die Pferde aus. Als er sie in den Stall brachte, sah er dort seinen Brodherrn in Schlafrock und Pantoffeln, mit einer weissen Mütze bedeckt — wie es dessen gewöhnlicher Morgenanzug war — langsam im Stalle auf und abgehen, das Gesicht nach dem Vieh hingerichtet. Dieses Gesicht machte auf den Knecht einen so üblen Eindruck, dass er lange verstimmt blieb. Sein Herr, als er von der Kirche wieder abgeholt wurde, bemerkte diese auffällige Veränderung an ihm, erfuhr aber das Vorgefallene erst zu Hause auf dringenden Befehl. Sogleich liess er wieder einspannen und fuhr zu dem ihm befreundeten Pastor Hinrichsen in Leck. Dieser befragte den Knecht genau, zu welcher Stunde er das Gesicht gehabt, und es ergab sich, dass es gerade die Zeit war, da Müller beim Abendmahl war. „Nun sagen Sie mir aufrichtig“ — sprach der Pastor zu diesem — „wo hatten Sie Ihre Gedanken, als Sie am Altare standen?“ „Wenn ich die Wahrheit frei bekennen soll,“ entgegnete der Herr, „so dachte ich damals an mein Stallvieh.“ „Nun, da haben Sie

den Grund der Erscheinung; einen anderen kann ich Ihnen nicht angeben," entschied der Pastor.*)

Dieses Beispiel — dem übrigens sehr viele zur Seite stehen — ist sehr lehrreich, weil mit einem Merkmal versehen, welches Licht wirft auf die Erzeugung des Doppelgängers. Die Phantome zeigen sich nämlich bekleidet, und daraus allein schon ergiebt sich, dass bei dieser organisierenden Funktion der Seele auch psychische Kräfte mitwirken. Dies geht in dem erwähnten Beispiel unmittelbar hervor aus der Nichtübereinstimmung in der Kleidung. Das Phantom erscheint also in jener Kleidung, in welcher sich der Lebende selber denkt, ohne dass darum dieser Gedanke ein bewusster sein müsste. Der gesuchte Faktor ist demnach der Gedanke oder die Erinnerung mit den damit in bewusster oder unbewusster Assoziation verbundenen Merkmalen, und die Fälle der Übereinstimmung in der Kleidung erklären sich nur um so leichter aus diesem Prinzip. Wenn nun aber ein Teil des Phantoms, nämlich seine Bekleidung, auf bewusste oder unbewusste Gedanken zurückzuführen ist, dann frägt es sich, ob nicht die ganze Erscheinung sich auf diese Weise erklären lässt, mit anderen Worten, ob nicht das Phantom in einfache Gedankenübertragung sich auflöst. Denn wenn Gedankenübertragung überhaupt möglich ist, dann kann wohl auch der Gedanke meiner selbst, der Inhalt meines Selbstbewusstseins übertragbar sein, und zwar je nach der Intensität desselben und der Empfänglichkeit des Sehers in einem Grade, der bei letzterem eine Halluzination zur Folge hat.

Auf diese Weise bleibt nun zwar die Realität des Phantoms mit einem Zweifel behaftet, aber so verhält sich die Sache gleichwohl noch lange nicht, dass wir mit einem Aufklärungsapostel genötigt wären, emphatisch auszurufen: „Mit dem Begriffe der Halluzination gewaffnet, vermag uns keine übernatürliche Erscheinung mehr in Erstaunen, kein Gespenst mehr in Schrecken zu setzen; denn höchstens, wenn's nichts Natürlicheres ist, ist's Halluzination."**) Dieser Ausruf wäre berechtigt, wenn jede Halluzina-

*) Archiv für tierischen Magnetismus. VIII. 3. 121.

**) Fischer: Der Somnambulismus. I. 198.

tion krankhafte Einbildung der aktiven Phantasie wäre; in unserem Beispiele aber — welches, wenn es in Gedankenübertragung auflösbar sein sollte, ein Spezialfall von Fernwirkung, *actio in distans*, wäre — läge doch eine reale, nicht bloss subjektive Ursache der Halluzination ausserhalb des Sehers vor, dessen Phantasie, nicht krankhaft aktiv, sondern gesund und passiv, eine *passio in distans* erführe. Nur die Realität des Phantoms, und zwar — da wir jedem Organismus einen Astralleib zu Grunde legen müssen — nur am Orte seiner Sichtbarkeit, bliebe mit einem Zweifel behaftet. Der Aufgeklärte also, der Gedankenübertragung als möglich zugiebt, — und wer dieselbe heute noch aus unwillkürlichen Muskelbewegungen erklärt, kennt die konstatierten Thatsachen nicht — kann an diesem Punkte nicht Halt machen; denn wenn Gedankenübertragung, die zur Vision führt, von einem Lebenden ausgehen kann, wird sie von einem Verstorbenen noch leichter bewirkt werden können, und wenn ein solcher sich nur dadurch wahrnehmbar sollte machen können, dass er dem Seher das Bild als Halluzination erweckt, so würde doch einer solchen eine sehr reale Ursache zu Grunde liegen, und keine krankhafte Einbildung; ja es könnte diese reale Ursache sogar eben dort liegen, wohin die Halluzination übertragen wird. Der Ursprung einer Halluzination kann also in uns liegen oder ausser uns; die Aufklärung aber berücksichtigt nur den ersteren Fall.

In der unwillkürlichen Doppelgängerei liegen, wie wir noch sehen werden, die Triebkräfte weniger in dem klaren selbstbewussten Gedanken, als in Gefühlen, die mehr oder weniger im Unbewussten verlaufen. Aber nicht bloss daraus, sondern schon aus der Unwillkürlichkeit der Doppelgängerei, die also dem Phantom zwar einen bestimmten Ort des Erscheinens, aber keine rational gerichtete Thätigkeit aufnötigen kann, erklärt sich, dass dasselbe so häufig wie ein blosser Schemen ohne Bewusstsein auftritt. In anderen Fällen dagegen, wenn die nach der Form strebenden Gedanken sehr zielgerichtet, und die begleitenden Gefühle und Empfindungen sehr intensiv sind, entspricht denselben die Thätigkeitsweise des Phantoms auch dann, wenn, schon wegen vorhandener Unkenntnis von der Möglichkeit willkürlicher Doppelgängerei, die

bewusste Absicht nicht besteht, das Phantom zu erzeugen und eine bestimmte Thätigkeit durch dasselbe vornehmen zu lassen.

So erzählt Görbing Frank, ein aus Tübingen gebürtiger Schauspieler, er habe auf der Rückreise in seine Heimat es herzlich bedauert, mit den Seinigen die Freuden der Kirmes nicht teilen zu können, da er erst nach Endigung des Festes bei ihnen eintreffen konnte. Der Gedanke an die Freuden seiner Kindheit riss ihn so mächtig hin, dass er sich ganz demselben überliess, wie ein Träumender des Weges dahinschlenderte und mit voller Seele bei den Seinigen war. Als er nun nach einigen Tagen bei denselben eintraf, erfuhr er, dass sie alle gerade zur Zeit jener so lebhaften Sehnsucht sein über den Hof schreitendes Phantom gesehen, das sie für ihn selbst gehalten, aber gleich darauf überall vergebens gesucht hätten.*)

Bei dieser Voraussendung des Astralleibes durch lebhafte Sehnsucht entspricht das Verhalten desselben dem Gemütszustande des Schauspielers, der sich zwar sehr lebhaften Gefühlen überliess, ohne dieselben jedoch vermutlich in seinem Bewusstsein in solche Handlungen aufzulösen, wie er sie im Falle leiblicher Anwesenheit bei den Seinigen vorgenommen hätte.

Mehr noch als die Thätigkeitsweise ist der Ort des Erscheinens als Doppelgänger durch die Gedankenrichtung des Lebenden bestimmt, was sich besonders häufig bei gewohnten Berufsthätigkeiten zeigt. Ein dänischer Arzt hatte einst seiner Patientin versprochen, sie abends zu bestimmter Stunde noch einmal zu besuchen. Zur angegebenen Zeit wurde auch die Thüre geöffnet und der Arzt trat herein, ohne jedoch ein Wort zu sprechen. Die Kranke betrachtete ihn eine Weile, und da er noch immer schweigend dastand, begrüsste sie ihn: Guten Abend, Herr Doktor! worauf das Phantom einen tiefen Seufzer aus der Brust auspresste und verschwand. Als später der Arzt wirklich kam und sie ihm den Vorfall erzählte, erfuhr sie von ihm, dass dieses schon mehreren seiner Kranken widerfahren. Es begegne ihm nicht selten, dass er gegen seinen Willen und gegen ein gegebenes Versprechen

*) Archiv. VIII. 3. 122.

aufgehalten oder verhindert werde, seine Kranken zu besuchen, was ihm jedesmal äusserst unangenehm sei. Schon viele Kranke hätten ihm versichert, in solchen Augenblicken sein Bild gesehen zu haben, und er selbst fühle es auch jedesmal, wenn es geschehen. Er bitte sie aber, ihn in solchen Fällen nie wieder anzureden, weil ihm das ein unnennbar peinliches Gefühl verursache.*)

Diese zuletzt ausgesprochene Bitte ist sehr merkwürdig und kann als ein Fall der fortbestehenden solidarischen Verbindung des Phantoms mit dem lebenden Menschen angesehen werden. Die Störung in der Erfüllung einer gewohnten Berufsthätigkeit ist jedoch nur eine der Ursachen, die zur Projektion des Eidolon häufig führen. Es werden noch andere Fälle von permanenter Anlage zu dieser rätselhaften Thätigkeit der Seele berichtet, die sogar auf die Erblichkeit derselben schliessen lassen. Ein Berichterstatter sagt: „Meinen seligen Vater habe ich, wenn er verreist oder nur ins Feld gegangen war, unzählige Male ankommen sehen und hören, obwohl er selbst wirklich erst nach Verlauf einiger Zeit nach Hause zu kommen pflegte. Er wusste es, dass er diese Eigenschaft an sich habe, und es begegnete ihm dieser Fall fast jedesmal, wenn er wider seinen Willen irgendwo aufgehalten wurde und nicht so früh nach Hause kommen konnte, als er es wünschte. Da nun meine Frau, bei seiner endlichen persönlichen Rückkehr zu ihm sagte: ‚Väterchen, du bist schon einmal hier gewesen!‘ antwortete der Alte: ‚Ich kann mir's wohl denken; denn ich wollte so gern nach Hause gehen und es war mir doch unmöglich!‘ Auch ich — so fährt der Erzähler, auf den also diese Anlage vererbt wurde, fort — „weiss es immer, wenn ich irgendwo erscheine, wo ich doch nicht persönlich bin; aber nicht in dem Augenblicke, da dieses geschieht‘ doch sobald meine in tiefes Sinnen versunkenen Gedanken von dort zurückkehren, wohin ich dachte. Dann weiss ich, dass meine Arbeitsleute zu mir sagen werden: ‚Herr! Sie sind schon einmal bei uns gewesen!‘ oder dass meine Frau

---

*) Archiv. III. 3. 123.

zu mir sagen wird: ‚Kind, du hast wohl stark nach Hause gedacht?‘“*) In diesem Falle eilt also ebenfalls mit den Gedanken das Phantom voraus und lässt ein umwölktes sinnliches Bewusstsein zurück, während die Wiedervereinigung als ein Bewusstwerden solcher Gedanken sich ankündigt, die vorher träumerisch verliefen; wenn wir nicht etwa umgekehrt das Erwachen aus der Träumerei als Ursache der Wiedervereinigung ansehen wollen.

Ein merkwürdiger Fall von fast beständiger Doppelgängerei wird aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts berichtet. Der damalige Kommandant von Kolberg war beständig von einem Doppelgänger seiner Frau heimgesucht, der unter den verschiedensten Umständen, im Schlosshof, im Garten, bei Tische etc., zu sehen war. Trat er in den Speisesaal, so war die Erscheinung bereits da oder kam doch bald darauf und nahm Platz, so dass er oft das Phantom von seiner wirklichen Frau, welche ebenfalls die Erscheinung sah, nicht zu unterscheiden vermochte. Diese Geschichte machte damals ein ungeheures Aufsehen und wurde von den meisten Schriftstellern, die sich mit derartigen Dingen beschäftigten, verhandelt.**)

Zur Zeit können über diese Doppelgängerei weit mehr Rätsel aufgegeben, als gelöst werden. Aber auch das erstere hat seinen provisorischen Wert für die künftigen Hypothesen, die aber erst aus solchen experimentellen Beobachtungen sich herauswickeln können, wie sie in neuester Zeit von der *Society for psychical researches* angestrebt wurden.***) Zunächst sind solche Fälle zu berichten, wobei die wenn auch unwillkürlich eintretende Doppelgängerei und die Thätigkeit des Phantoms vom Bewusstsein des sinnlichen Menschen begleitet sind. Durch dieses Merkmal wird die Schwierigkeit des Problems entweder vermehrt oder vermindert, je nach der Auslegung, zu der wir uns entscheiden. Wir haben die Wahl, entweder anzunehmen, dass in diesen Fällen die Doppelgängerei mehr enthält, als Fernwirkung und Telepathie

*) Archiv. VII. 3. 158.

**) Horst: Deuteroskopie II. 86.

***) Gurney, Myers and Podmore: *Phantasms of the living*. London, Trübner, 1886.



— *actio et passio in distans* — oder wir können diese bewusste Doppelgängerei in das relativ einfachere Problem des Fernsehens auflösen.

Nehmen wir ein Beispiel: In den Berichten über das Fernsehen der Somnambulen sind zweierlei Arten zu unterscheiden. Meistens wird das den somnambulen Willen interessierende Objekt vom somnambulen Bewusstsein vereinzelt aus seiner Umgebung herausgehoben und beschrieben. So sagte der Somnambule Alexis zu einem Besucher: „Indem ich mir Ihre in einem ziemlich entfernten Stadtviertel gelegene Wohnung betrachte, sehe ich von den dazwischen liegenden Häusern und Strassen nichts.“ *) Dass nun in solchen Fällen, wenn der Fragende Kenntnis hat von dem, worüber er befragt wird, häufig nur Gedankenübertragung stattfindet, ist klar. Ist keine solche Kenntnis vorhanden, Gedankenübertragung ausgeschlossen, so liegt oft im Fernsehen die ausreichende Erklärung: „Um entfernte Gegenstände wahrnehmen zu können“ — sagt Alexis — „macht sich meine Seele vom Körper nicht los; mein Wille lenkt meine Seele, meinen Geist, ohne dass ich dieses Zimmer, in welchem ich bin, verlasse.“ **) Wird dagegen das interessierende Objekt nicht vereinzelt aus seiner Umgebung herausgehoben, sondern eine geistige Wanderung zu demselben angetreten, mit Kenntnisnahme der Zwischenstationen, so müssen wir auch dann zunächst versuchen, solche Fälle in successives Fernsehen aufzulösen, statt eine reale Wanderung des Astralleibes anzunehmen; die Erklärungsprinzipien dürfen ohne Not nicht vermehrt werden, und auch die monistische Seelenlehre darf nicht auf die Thätigkeit beider Seelenfunktionen schliessen, wo vielleicht eine ausreicht. Werner sagt: „Wie in den Zeitanschauungen oft recht unregelmässig immer die folgende die vorhergehende vervollständigt und aufhellt, bis endlich der letzte bestimmte Zeitpunkt getroffen wird, wobei gelegentlich auch die in die aufeinander folgenden Zeitpunkte fallenden Begebenheiten in der Ordnung, wie sie aufeinander folgen, mit geschaut und angedeutet werden: so

*) Schindler: Magisches Geistesleben. 145.

**) Derselbe 144.

muss oft die Somnambule in ihren Raumanschauungen von Ort zu Ort, wie nachspürend, dem Ziele langsam und mühsam entgegenrücken, bis sie endlich am Ziele steht, wobei gleichfalls bei jeder Station die in derselben fallenden Begebenheiten nicht selten zur Kenntnis gelangen."*)

Ein Beispiel davon erwähnt der Arzt Charpignon: Eine Somnambule, die in Orleans eingeschläfert wurde, sprach den Wunsch aus, ihre Schwester in Blois zu suchen, und begab sich geistig dahin. In Meuny angekommen, erklärte sie, einen gewissen Jouanneau im Feiertagsanzug in der Nähe des Ortes zu sehen. Da nun einige der Anwesenden diesen Mann kannten, wurde er brieflich befragt, ob er zu jener Stunde am angegebenen Orte gewesen wäre, was dieser bestätigte.**)

Diese Unterscheidung des vereinzelten Fernblickes vom successiven Fernsehen, oder — falls auch die zweite Seelenfunktion zur Erklärung nötig sein sollte — die Unterscheidung der plötzlichen Versetzung des Astralleibes von successiver Wanderung desselben kommt schon in der christlichen Mystik, sowie bei den Luftfahrten der Hexen und Zauberer vor. Einen solchen Zauberer erwähnt Görres: Auf der Rückreise von seiner geistigen Reise merkte er sich besonders Venedig, welches er noch nie gesehen, das er aber später besuchte nnd als die damals gesehene Stadt erkannte, was ihm auch bezüglich anderer Orte begegnete.***)

Die monistische Seelenlehre, die der Seele zwei Funktionen zuschreibt, hat nun allerdings keinen prinzipiellen Einwand gegen die Wanderungen des Astralleibes; sie muss aber gleichwohl vor der Verwechslung des successiven Fernsehens mit der Doppelgängerei warnen, wäre es auch nur, um den Trennungsstrich zwischen beiden Fällen am richtigen Orte zu ziehen. Für die Mitbeteiligung des Astralleibes, also für eine Doppelfunktion der Seele, müssen erst Kriterien von grösserer Sicherheit beigebracht werden. Ein solches Merkmal ist aber noch im nachfolgenden

*) Werner: Symbolik. 112.

**) Charpignon: *Physiologie etc. du magnétisme animal.* 88.

***) Görres: Christliche Mystik. V. 138.

Falle sehr zweifelhaft: In einem mir nicht mehr erinnerlichen Buche berichtet ein Dr. Garcia: Ein ungebildeter junger Mensch, Michel aus der Provence, konnte zu jeder Stunde willkürlich einschlafen und verriet dann als Hellseher merkwürdige Fähigkeiten. Er sah die Belagerung von Konstantine zur Zeit, als sie stattfand, und verkündete den Tod des Generals Damremont am Tage, an dem er fiel. Er hatte auch den Rückblick in die Vergangenheit, und verfolgte die Reise eines seit längerer Zeit vermissten Schiffes mit Zeit- und Ortsangaben, wobei er den Frost und die Hitze mitempfand. Diese körperliche Affektion würde nun allerdings eine Wanderung des Astralleibes bei fortbestehender solidarischer Verbindung desselben mit dem Körper wahrscheinlich machen, wenn es sich um ein räumliches Fernsehen handelte; bei einem zeitlichen Rückblick aber kann die Korrespondenz körperlicher Empfindungen mit den successive wahrgenommenen Objekten nur aus dem gesteigerten Einfluss der Phantasie erklärt werden.

Eine weitere Herbeiziehung zweifelhafter Fälle würde nur dem Skeptiker Anlass geben, das Kind mit dem Bade auszuschütten; auch in den Fehler derjenigen dürfen wir nicht verfallen, die bald die Doppelgängerei in Fernsehen auflösen, bald wieder besonders merkwürdige Fälle von Fernsehen dem Doppelgänger zuschieben — was auf eine Diallele hinauskäme. Wir müssen vielmehr die Entscheidung vorläufig noch aufschieben, bis wir den Merkmalen begegnen, auf Grund deren diese Entscheidung ausgesprochen werden kann.

Wenn der Doppelgänger nur aus der monistischen Seelenlehre heraus, als Produkt einer organisierenden Seelenthätigkeit, verständlich ist, so kann er auch nicht auf den Menschen beschränkt sein. Auch darüber liegen Berichte vor. Der Dichter Mörike, als er noch Pfarrer in Cleversulzbach war, besass als Geschenk eines benachbarten Försters einen kleinen Hund, der in den ersten Jahren die „Untugend“ hatte, seinen alten Herrn noch manchmal aufzusuchen. Eines Abends fehlte das Tierchen. In der Nacht erwachten Mutter und Schwester Mörikes davon, dass der Hund zitternd und mit eingeklemmtem Schweif unter dem Bette hervorkroch, aber wieder unter demselben sich verbarg, als wenn er

wegen seines Ausbleibens Strafe fürchtete. Erfreut darüber, dass Joli doch nicht weggelaufen war, schliefen beide wieder ein. In aller Frühe jedoch, ehe sie noch nach dem Hunde gesehen, kam zu ihrem Erstaunen der Förster mit dem entlaufenen Tiere, das die Nacht bei ihm zugebracht hatte.*) Da wir nun noch sehen werden, dass die Doppelgängerei durch Unterdrückung des sinnlichen Bewusstseins erleichtert wird, so darf wohl angenommen werden, dass eine schon wiederholt eingetretene Situation das Hündchen im Traum erschreckte und vielleicht stärkere Gewissensbisse erregte, als im Wachen eingetreten wären. Wir werden ferner noch sehen, dass die Doppelgängerei bei Sterbenden besonders häufig einzutreten pflegt, und auch in dieser Hinsicht scheinen sich Tiere analog zu verhalten. Hellenbach erzählt von einem zahmen kranken Rehbock, der zum Tierarzt getragen wurde und bald darauf hörbar die Treppe heraufkam; als man aber den vermeintlich zurückgekehrten Rehbock nicht sah, eilte man zum Tierarzt, wo der Rehbock eben gestorben war.**)

*) Perty: Sichtbare und unsichtbare Welt. 197.

**) Hellenbach: Geburt und Tod. 265.

VIII.

Gelegenheitsursachen der Doppelgängerei.

---

1. Krankheiten.

Die wissenschaftliche Erklärung der mystischen Kräfte des Menschen kann nur aus dem richtigen Begriff der Seele heraus gefunden werden. Diesen zu finden war ich in den bisherigen Untersuchungen bemüht. Leichter freilich wäre es mir gewesen, aus den mystischen Thatsachen selbst den Begriff der Seele zu gewinnen; aber der Skeptizismus wird es mir vielleicht als Verdienst anrechnen, dass ich diesen Begriff auf anderem Wege gesucht, nämlich aus solchen Thatsachen abgeleitet habe, die mit der Mystik gar nichts zu thun haben: aus den merkwürdigen Analogieen, welche zwischen dem Formalprinzip unseres Organismus und unserer Geistesprodukte bestehen. Das organisierende Prinzip, das unseren Körper gestaltet, zeigt sich als identisch mit dem sogenannten Unbewussten im menschlichen Geiste, d. h. mit jenem Prinzip, das auch unsere Geistesprodukte ohne Anteil des sinnlichen Bewusstseins gestaltet. Damit ist der Dualismus von Körper und Geist aufgehoben; beide sind zurückgeführt auf ein gemeinschaftliches Drittes, auf eine Seele nämlich, welche sowohl denkt, als organisiert. Damit wird die Seelenlehre monistisch im Sinne des Aristoteles.

Es frägt sich nun aber, ob der auf diesem gewiss unparteiischen Wege gewonnene Begriff der Seele sich als fähig erweist, die mystischen Thatsachen zu erklären. Dies ist der Fall. Die Doppel-

funktion der Seele umfasst das ganze mystische Gebiet. Die mystische Thätigkeit der denkenden Seele erklärt die Phänomene der transcendentalen Psychologie; die mystische Thätigkeit der organisierenden Seele aber ergiebt den Astralleib, und dieser liefert den Schlüssel zur Erklärung gerade der meistbestrittenen Phänomene: Doppelgänger, Gespenster und Materialisationen, die im Grunde identisch sind, weil sie derselben Ursache entspringen, der Organisationskraft der Seele. Verschieden sind nur ihre Gelegenheitsursachen, und sie sind es wiederum für jedes einzelne der drei Phänomene.

Wir müssen also zunächst ein Einteilungsprinzip für die Doppelgängerei zu gewinnen trachten, aus dem zugleich Licht fällt auf die Entstehungsursache derselben. Zu diesem Behufe müssen wir die körperlichen und geistigen Dispositionen des Menschen untersuchen, gelegentlich welcher das Phänomen eintritt.

Wie bei allen magischen Fähigkeiten ist auch hier die Unterscheidung von Ursache und Gelegenheitsursache — *causa* und *conditio* — sehr wichtig, und zwar umsomehr, als die vulgäre Psychologie, die von der Seele nichts weiss, alle Äusserungen derselben als Wirkung physiologischer Zustände erklärt und somit Ursachen und Gelegenheitsursachen beständig verwechselt. Da nun zu den Gelegenheitsursachen auch Krankheiten gehören, so glaubte man das Phänomen, insbesondere das Sichselbstsehen, kurzweg als krankhafte Einbildung d. h. Halluzination erklären zu können.

Die einfachste Form der Doppelgängerei, das Sich-Doppelt-Fühlen, tritt in Krankheiten nicht selten auf; aber schon hier kommt es manchmal zur Sichtbarkeit eines Phantoms. Dr. St. erwähnt einen am Nervenfieber erkrankten fünfzehnjährigen Knaben, den er beim Besuche am Rande des Bettes liegend fand, und der darüber befragt ärgerlich erwiderte, ob man denn nicht sehe, dass er selbst, in seinem gewöhnlichen Hauskleide, noch einmal neben sich liege. Das Gleiche beobachtete derselbe Arzt bei einer Frau, die in einem Wechselfieber behauptete, ihr zweites Ich sitze im Hauskleid neben ihrem Bette.*) Calmeil erwähnt neben anderen

*) Kerner: Blätter aus Prevorst. VIII. 114. 115.



Fällen auch einen Bürger, der zu bemerken glaubte, dass sein Körper doppelt sei; immer, selbst im Bette schien es ihm, als ob er an seiner eigenen Seite läge.*) Auch die Seherin von Prevorst, krank im Bette liegend, sah sich selbst auf dem Stuhle sitzend, stiess darüber erschreckt einen Schrei aus, worauf das Phantom verschwand.**)

Dieses Verschwinden des Phantoms — welches nur optisch zu nehmen ist, auch wenn die Realität des letzteren angenommen wird — kommt nun in derartigen Fällen und den Gespenstergeschichten so häufig mit einem Schrei des Erschreckten verbunden vor, dass wir diesen Umstand verwerten können für die Frage, mit welchem Organ der Doppelgänger wahrgenommen wird. Wenn die Wahrnehmung durch die peripherischen Sinne, Gesicht und Tastsinn, geschehen soll, dann muss einem realen Phantom ein äquivalenter Verdichtungsgrad zugeschrieben werden, nur dass, da bekanntlich alle Sinne Täuschungen unterliegen, diese blosse Wahrnehmung allein noch keine Realität beweist. Andrerseits könnte aber der Entstehungsherd des Phantoms im Gehirn liegen, ohne dass die peripherischen Sinne affiziert würden, dann müsste es eine Halluzination genannt werden; wir haben aber bereits gesehen, dass Halluzinationen über die Realitätsfrage nichts entscheiden, weil solche sowohl der aktiven Phantasie, wie im Traum, als auch der passiven Phantasie entspringen können, d. h. indem das Organ der Phantasiebilder auch durch reale Objekte angeregt werden kann. Nur Merkmale des Phantoms selbst und seiner Thätigkeit können die Realitätsfrage entscheiden, die ganz unberührt bleibt von dem Nachweise, dass wirkliche Sinnesaffektionen stattfanden — denn alle Sinne unterliegen subjektiven Täuschungen — oder dass nur Halluzination stattfand — denn diese, als Produkt sowohl der aktiven wie passiven Phantasie, umfasst sowohl die Wahrnehmung nichtrealer wie realer Dinge. Wenn nun das Organ der Träume auch Wahrnehmungsorgan für reale Phantome sein kann, so muss ein mehr oder weniger umflortes Bewusstsein

---

*) Calmeil: *de la folie*. I. 122.

**) Kerner: Die Seherin von Prevorst. 97.

als Annäherung an den Traumzustand auch eine günstige Disposition bilden für die Wahrnehmung von Phantomen; dann aber muss auch beim Erschrecken, das so häufig mit einem Schrei verbunden ist, das wache Bewusstsein zurückkehren und das Phantom optisch verschwinden, mag es nun real sein, oder nicht.

Es sind somit drei Fälle von Visionen zu unterscheiden. Das Wahrnehmungsorgan ist immer das Gehirn; dieses kann aber affiziert werden sowohl indirekt auf dem Wege der peripherischen Nerven, als direkt; endlich kann es aber auch selbstthätig Halluzinationen erzeugen, die alsdann in das Gebiet der subjektiven Täuschungen gehören.

Ein junger Mann befand sich in Heidelberg, entfernt von seiner schwer erkrankten Mutter. Eines Morgens, da er schon erwacht noch im Bette lag, klopfte es an die Thüre, und da sich diese auf sein Herein! öffnete, sah er seine Mutter gegen sein Bett herankommen, die aber sogleich verschwand, als er sie erstaunt anrief. Er meldete dieses Ereignis nach Hause mit der Befürchtung, es möchte der Mutter etwas zugestossen sein, erfuhr jedoch, dass dieselbe zwar in jener Nacht in der Krise gelegen, seither aber wieder besser geworden sei.*) Auch in diesem Falle, in welchem das Erstaunen gleich dem Erschrecken in anderen Fällen wirkte, erfolgte aus dem Aufhören der subjektiven Wahrnehmungsfähigkeit das optische Verschwinden des Phantoms. Das vom Standpunkte des Astralleibes irrationale Anklopfen an der Thüre reiht sich den zahlreichen Beispielen an, in welchen der Doppelgänger seine Handlungsweise gerade so einrichtet, wie sie von der Person selbst in der gegebenen Situation vorgenommen würde. Bei der Möglichkeit kombinierter Sinnestäuschungen liegt in diesem Klopfen allerdings noch kein Realitätsbeweis, der in dem vorliegenden Falle eher daraus geschlossen werden könnte, dass die Mutter in der Krise lag, als ihr Doppelgänger erschien.

Brierre de Boismont spricht von einem Fieberkranken, dessen fixe Idee es gewesen, dass sein Doppelgänger, krank wie er selbst, an seiner rechten Seite liege. Er wurde sehr unge-

*) Splittgerber: Schlaf und Tod. II. 115.



duldig, dass man diesem seinem Kameraden so wenig Sorgfalt zukommen lasse und nichts zu trinken gebe, sprach ihn oft an, und als das Fieber nachliess, sah er ihn noch immer in der Nähe stehen. In jeder anderen Richtung waren die Ideen des Kranken vollkommen gesund; wenn man ihn aber glauben machen wollte, er leide an Halluzinationen, antwortete er sehr bestimmt: hier steht er und kommt her; ich fühle ihn, sehe ihn, berühre ihn, ich spreche mit ihm und er antwortet mir.*) Boismont verfolgt in seinem ganzen Buche die Tendenz, die Vereinbarkeit von Halluzinationen und geistiger Gesundheit zu beweisen. Dies ist bei ihm insofern ein Widerspruch, als er gleichwohl solche Halluzinationen aus der aktiven Phantasie entspringen lässt, was besten Falls auf eine im übrigen vorhandene geistige Gesundheit schliessen lässt. Um sein Stichwort zu finden, hätte dieser Arzt die Existenz einer passiven Phantasie betonen müssen, d. h. die Möglichkeit, dass unser Vorstellungsvermögen von aussen durch reale Objekte angeregt werden kann, ohne dass doch die in solchen Fällen wahrnehmungsunfähigen Sinne den Stoff liefern. Nur dann kann geistige Gesundheit mit Hallucinationen vereinbar sein, wenn diese die gemeinschaftliche Form bilden für Bilder, welchen eine krankhafte innerliche Erregungsursache im Organismus zu Grunde liegt, und anderen Bildern, deren Erregungsursache objektiv ausser uns liegt, deren Reizstärke aber für die sinnliche Wahrnehmung nicht genügt.

Wenn wir in der Geburt des Menschen die Verbindung eines transcendentalen Subjekts, eines Astralleibes mit einer körperlichen Hülle sehen, im Tode dagegen die „Entleibung“ desselben, dann begreift sich, dass Krankheiten als Annäherungszustände an den Tod auch Annäherungsformen an den Doppelgänger liefern, dass aber nicht nur Krankheiten, sondern alle Zustände, denen die Verbandlockerung zwischen Körper und Astralleib gemeinschaftlich ist, zur Doppelgängerei disponieren. Schubert erwähnt eine Mutter vieler Kinder, die, so oft sie in der Hoffnung war, ihren Doppelgänger sah,*) und Eschenmayer kannte eine Frau, die

*) Brierre de Boismont: *des hallucinations*. 587.

**) Schubert: Symbolik des Traumes. 87.

als Wöchnerin sich selbst sah und zugleich von ihrem Kinde gesehen wurde, welches rief: „Mutter, du sitzest ja dort in der Ecke!"*)

Wenn die Sichtbarkeit des Astralleibes in der Ferne unter Umständen als objektives Merkmal der Doppelgängerei angesprochen werden kann, so die Gleichzeitigkeit eines doppelten Bewusstseins unter Umständen als subjektives Merkmal. Nicht nur aus dem Verhalten des Phantoms also kann der Realitätsbeweis geführt werden, sondern auch aus dem Verhalten des körperlichen Zwillings. Auch hier begegnen wir Annäherungszuständen an ein doppeltes Bewusstsein, das bei verschiedenen Anlässen eintritt. Zu diesen gehört auch der Genuss von Haschisch; wenigstens beschreibt Preyer Selbstbeobachtungen eines Haschischessers, wobei es heisst: „Dann verfiel ich in einen Zustand von Halbschlaf und aus diesem erwachte ich plötzlich und fühlte mich sehr erfrischt. Ich hatte das Gefühl, als ob ich meinen Körper verlassen hätte; ich bestand aus zwei Wesen und hatte zwei unterscheidbare, neben einander herlaufende Gedankengänge."**) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass solche Fälle des Doppeltfühlens entweder zu einer sichtbaren Doppelgängerei gesteigert werden könnten, oder dass vielleicht nur die Wahrnehmungsfähigkeit fehlt, um eine solche zu konstatieren.

Merkwürdig sind jene körperlichen Annäherungszustände an den Doppelgänger, wobei das Phänomen auf einzelne Teile des Körpers beschränkt ist. Chardel erwähnt eine Somnambule, die bei der magnetischen Behandlung steif und unempfindlich wurde, dann aber, als das Leben in die oberen Körperteile zurückgekehrt war, erklärte, dass sie ihren übrigen Körper ausser sich sehe, wie ein fremdes Objekt, und dass sie keine Lust habe, sich mit demselben wieder zu vereinigen.***) In solchen Fällen ist daher die Doppelheit auf die kataleptischen Teile beschränkt, wie in den anderen Fällen vollständiger Katalepsie auf die ganze Figur ausgedehnt.

*) Eschenmayer: Mysterien des inneren Lebens. 10.

**) Preyer: Der Hypnotismus. 67.

***) Chardel: *esquisse de la nature humaine.* 281.



Wo sich doppelte Leiblichkeit und doppeltes Bewusstsein vereinigen, ist auch die Realität des Phantoms um so wahrscheinlicher, weil andernfalls eine Kombination von Fernwirken beziehungsweise Sichselbstsehen und Fernsehen angenommen werden müsste. Professor Perty erzählt: „Fräulein Sophie Swoboda hatte sich an einem Augustnachmittag 1853 — sie war damals zwanzig Jahre alt — wegen starker Kopfschmerzen im Zimmer ihrer Mutter auf das Sopha gelegt und schlummerte endlich ein. Es schien ihr nun, als wenn die Mutter das Zimmer leise verliesse; sie erwachte. Sophie fühlte sich nun ganz leicht und schmerzlos, erhob sich eiligst, um der Mutter in das dritte Zimmer nachzueilen und ihr diese günstige Veränderung zu berichten. Die Mutter sass über einem Strickzeug und ihr gegenüber der Vater, vorlesend aus Bonaventuras (Schellings) „mystischen Nächten“. Sophie stellte sich neben beide, um eine Pause im Lesen für ihre Mitteilung zu erwarten, aber die Eltern nahmen von ihr keine Notiz, obwohl sie öfters aufblickten und gegen einander ihre Ansichten über das Gelesene aussprachen. Befremdet hierüber zog sich Sophie in eine Fensternische zurück und hörte auf die Lektüre. Bald aber erhob sich die Mutter mit den Worten: „Sophiens Unwohlsein macht mir Sorge, ich muss nach ihr sehen“, und jetzt trat diese schnell herzu, um sie zu beruhigen, aber die Mutter sah nicht nach ihr, sondern ging rasch zur Thüre hinaus in das erste Zimmer, wo Sophie dieselbe, um sich bemerkbar zu machen, mit einem Kuss von rückwärts überraschen wollte; aber die Mutter eilte mit banger Hast zum Sopha, worauf sich Sophie gelegt hatte, und rief der durch eine andere Thüre eintretenden Schwester, Therese, angstvoll zu: „Wie bleich sie ist!“ Sophie blickte nun in der gleichen Richtung und sah höchst verwundert sich selbst mit leichenblassem Gesicht und geschlossenen Augen auf dem Sopha liegen. Mutter und Schwester beugten sich in banger Sorge über sie und riefen ihren Namen, was Sophie bewog, gleichfalls ganz nahe hinzuzutreten, um endlich gesehen zu werden. Aber in diesem Augenblick fühlte sie sich wie von einem Schlage auf das Ruhebett geworfen. Schwer und mühevoll öffnete sie die Augen und richtete sich mit Hilfe der Mutter und Schwester auf. Nachdem sich Sophie etwas erholt

hatte, erzählte sie den Eltern das Erlebte und diese staunten nicht wenig, als sie ihnen die gelesenen Stellen und geäusserten Ansichten zum Teil wortgetreu wiederholte, da sie doch drei Zimmer weit entfernt und die Thüre geschlossen war."*)

Einen noch komplizierteren Fall erzählt Varley, Mitglied der *Royal society* in London, der elektrische Berater der Atlantischen Kabelgesellschaft, und es ist sehr günstig, dass gerade für diesen merkwürdigen Fall ein so gewichtiger Zeuge auftritt: Er ging einst mit seiner Frau aufs Land zu seiner Schwägerin, um diese, wie man ihrer Herzkrankheit wegen fürchtete, zum letztenmal zu besuchen. Nachts hatte Varley Alpdrücken und konnte keinen Muskel bewegen. In diesem Zustand sah er den Doppelgänger seiner Schwägerin an seinem Bett stehen, von der er wusste, dass sie in ihrem Zimmer eingeschlossen war. Sie sagte: „Wenn du dich nicht bewegst, so musst du sterben!" und da Varley vergeblich sich bemühte, fuhr sie fort: „Wenn du dich mir unterwirfst, so will ich dich erschrecken, und du wirst dann im stande sein, dich zu bewegen." Anfänglich widersetzte er sich, weil er noch mehr über ihre geistige Anwesenheit ermitteln wollte, und als er endlich einwilligte, hatte sein Herz zu schlagen aufgehört. Ihre Bemühung, ihn zu erschrecken, hatte anfänglich keinen Erfolg; als sie aber ausrief: „O Cromwell, ich sterbe!" erwachte er aus seiner Erstarrung. Er fand die Thüren verschlossen und notierte die Stunde. Am Morgen erzählte die Schwägerin, der gegenüber nichts erwähnt worden war, das ganze Erlebnis als einen schrecklichen Traum, den sie gehabt hätte.**)

Es wäre nun leicht, diese Geschichte in eine von der Traumphantasie Varleys vollzogene dramatische Motivierung des Alpdrückens aufzulösen, wenn nicht zum mindesten ein korrespondierender Wahrtraum der Schwägerin angenommen werden müsste. Dass nun aber diese sich des Ereignisses wie eines gehabten Traumes erinnerte, steht in vollkommener Übereinstimmung damit, dass auch die Somnambulen und Nachtwandler, wenn sie nicht,

*) Psychische Studien (1879). 294.

**) Bericht der dialektischen Gesellschaft. II. 108.

wie meistens, erinnerungslos erwachen, des Erlebten sich nur als eines Geträumten erinnern.

Zu den Ursachen, gelegentlich welcher — nicht durch welche — das transcendentale Bewusstsein erweckt werden kann, gehört auch der Irrsinn. Der monistischen Seelenlehre entspricht nun die Vermutung, dass der Irrsinn auch den Träger dieses transcendentalen Bewusstseins, den Astralleib, in die Erscheinung treten lassen kann. Dies scheint denn auch der Fall zu sein. Ein Berichterstatter erzählt, sein von ihm hochgeschätzter Lehrer hätte die Eigentümlichkeit gehabt, nichts zu berühren, was schon von anderen berührt worden war, so dass der Erzähler einmal die Befürchtung aussprach, es möchte der Lehrer über seiner Furcht, angesteckt zu werden, noch verrückt werden. Einst im Traume sah er den Lehrer wie in Wahnsinn verfallen vor seinem Bette stehen und ihm zurufen: „Helfen Sie mir, ich bin vergiftet!“ Auch nach dem Erwachen stand die Gestalt noch vor dem Erzähler, bis er ganz zur Besinnung kam. Nach längerer Zeit erhielt er die Nachricht, dass der Lehrer zu jener Zeit an der fixen Idee, vergiftet zu sein, ins Narrenhaus gebracht worden war.*) Dass nun Phantome im Traume sogar häufiger gesehen werden, als im Wachen, kann keinesfalls als Beweis ihrer von der aktiven Phantasie besorgten Erzeugung angeführt werden; denn wenn reale Objekte, wie wir gesehen haben, bei ausgeschlossener sinnlicher Wahrnehmbarkeit auf mein Vorstellungsvermögen nur durch Erweckung einer dem realen Objekt korrespondierenden Halluzination wirken können, so bildet hierzu der Traumzustand eine günstigere Disposition; als das Wachen oder eine blosse Umflorung des Bewusstseins.

Ein anderer Fall ist folgender: Ein englischer Offizier befragte auf der Fahrt von Indien nach England den Kapitän, warum er einen der Passagiere verborgen halte, der sich nicht mehr zeige, während er ihn doch anfänglich im Salon gesehen hätte, wie er von Kabine zu Kabine gehend hineinsah. Der Kapitän, der nichts davon verstand, liess sich Alter und Aussehen dieses Passagiers angeben und rief aus, das müsste, wenn es überhaupt möglich

*) Kerner: Magikon. III. 102.

wäre, sein Vater sein; nach England zurückgekommen erfuhr er, dass in der That sein Vater kurz vor seinem Tode in einem Anfall von Irrsinn behauptet hätte, er sei auf dem Schiffe seines Sohnes gewesen, hätte ihn aber in allen Kabinen vergeblich gesucht.*) Es ist nun allerdings fraglich, ob hier wirklicher Irrsinn vorlag, oder vielleicht bloss die Auslegung einer den Anwesenden unbegreiflichen Äusserung als Irrsinn, der auch durch das nicht ganz rationale Verhalten des Phantoms nicht bewiesen wird. Die Gelegenheitsursache kann in der Krankheit überhaupt umsomehr gesehen werden, als der Kranke schon im Sterben lag; denn eben dann ereignen sich die häufigsten Fälle sichtbarer Darstellung des Astralkörpers in der Ferne.

2. Der herannahende Tod.

Da die Phänomene des transcendentalen Bewusstseins im Sterben ihre höchste Steigerung zeigen,**) lässt sich vorweg vermuten, dass auch die organisierende Funktion der Seele dabei häufig sich thätig zeigt durch sichtbare Darstellung des Astralleibes. Aber so viele Berichte auch darüber vorliegen, so lässt sich daraus doch kein abschliessendes Urteil über die eigentliche Ursache gewinnen, und, wie so manchmal in diesem Buche, muss ich mich auf kurze Kommentare zu den einzelnen Fällen beschränken.

Es ist bereits erwähnt worden, dass Doppelgängerei ohne Zweifel viel häufiger zu konstatieren wäre, wenn sie nicht, abgesehen von den objektiven Bedingungen, noch abhängig wäre von den individuell höchst verschiedenen subjektiven Bedingungen auf Seite des Sehers. Ein psychischer Rapport, der die erscheinende Person mit der wahrnehmenden verbindet, scheint das Phänomen sehr zu erleichtern. Oft scheinen aber auch nicht alle Sinne gleich empfänglich zu sein, und ohne dass es zur Sichtbarkeit des Phantoms käme, wird das Gehörorgan, sei es durch äussere oder innere Erregung, in solcher Weise affiziert, dass auf die Anwesenheit des

---

*) Des Mousseaux: *les hauts phénomènes de la magie.* 94.

**) du Prel: Philosophie der Mystik. 314 etc.

Phantoms geschlossen wird. Der berühmte Naturforscher Linné erzählt in seiner *Nemesis divina:* „Um zwölf Uhr in der Nacht zwischen dem 12.—13. Juli 1765 hörte meine Frau, dass jemand lange und mit schweren Schritten in meinem Museum auf- und abgehe, und weckt mich. Ich höre es auch sehr gut, obgleich ich wusste, dass niemand dort sei, die Thüren verschlossen waren, und die Schlüssel bei mir. Nach einigen Tagen erhalte ich die Nachricht, dass mein vertrauter Freund, der Kommissär Karl Clerk zur selben Zeit gestorben war, und wahrlich, der Gang war dem seinigen so gleich, dass, wenn ich in Stockholm ihn gehört, ich Clerk am Gange erkannt haben würde.“*)

In diesem Falle bleibt es noch zweifelhaft, ob nicht Linnés Empfänglichkeit auch für den Gesichtssinn — sei es nun durch äussere oder innere, vom Gehirn ausgehende Erregung — ausgereicht hätte, falls der Sterbende in seinen Gedanken den Freund nicht gerade mit dem Museum in Verbindung gebracht und dort gewirkt hätte. Dagegen findet sich in der *Times* vom 11. September 1876 ein anderer Fall: Der junge deutsche Assyriologe Dr. F. Delitsch war lange mit Georg Smith enge befreundet. Am 19. August, dem Todestage des Smith, der im Orient war, ging Delitsch gegen abends am Eckhause der Crogland Road, welches Smith bewohnt hatte, vorüber und hörte plötzlich einen durchdringenden erschütternden Schrei: Herr Doktor Delitsch! Dieser versichert bestimmt, in jener Stunde an den Freund nicht gedacht zu haben, der nach späteren Berichten zu jener Zeit verschied.

Eine solche Beschränkung der Fernwirkung auf das blosse Gehör kann nun an der einseitigen Empfänglichkeit des Beeinflussten liegen, oder an der Einseitigkeit in der Fernwirkung selbst, wenn wir annehmen wollen — was aber eben fraglich ist — dass eine fernwirkende Seele ihre Funktionen trennen und durch die eine wirken könne bei gleichzeitiger Unthätigkeit der anderen. Einfacher ist jedenfalls die Annahme, dass in der Fernwirkung die ganze Seele wirkt, also, als organisierend, auch den Astralleib entsendet, die beschränkte Wahrnehmungsweise aber nur an der

*) Perty: Der neuere Spiritualismus. 210.

einseitigen Empfänglichkeit des Beeinflussten liegt. Dass eine blosse Erregung des Gehörs, mit Ausschluss des Gesichtes — oder auch umgekehrt — nicht schon in der Ursache liegt, sondern nur je nach dem Empfänger eintritt, dafür scheint der nachfolgende Fall zu sprechen: Dr. Werner erzählt, dass sein in Stuttgart sterbender Bruder seiner Mutter in Tübingen in der Todesstunde erschien, während Werner selbst, der diesen Bruder erst um 11 Uhr nachts verlassen hatte, morgens 3—4 Uhr an dem lauten, fast gellenden Rufe seines Namens plötzlich erwachte. Er erhob sich, und nun ganz wach, hörte er noch zweimal sich rufen. Nach einer Viertelstunde traf die Nachricht ein, dass sein Bruder gestorben.*) In solchen Erzählungen kommt ungemein viel auf das Detail an, worauf aber die Berichterstatter oft so wenig Gewicht legen, dass die meisten Erzählungen unbrauchbar sind, oder wenigstens ihre Versetzung in eine bestimmte Kategorie nicht zulassen. Werner hätte z. B. darüber Aufschluss geben sollen, ob der Sterbende in Wirklichkeit den Namen seines Bruders gerufen, worüber die am Sterbebett Anwesenden Aufschluss hätten geben können; wir hätten alsdann, wie auch im Falle des Dr. Delitsch, im verneinenden Fall um so mehr Anlass, die beschränkte Sinneswirkung aus der beschränkten Empfänglichkeit zu erklären; im bejahenden Falle dagegen könnte die Ursache dieser Beschränkung im Sterbenden selbst liegen.

Die meisten Fernwirkungen Sterbender beziehen sich übrigens nicht auf das Gehör, sondern auf das Gesicht, und das könnte vermuten lassen, dass dieser Sinn der empfänglichste ist. Die hierher gehörigen Berichte scheiden sich bestimmt in zwei Kategorieen:

1. Erscheinungen, welche die Situation des Sterbenden anzeigen.

2. Erscheinungen, welche diese Situation unbestimmt lassen.

Dieser Unterschied muss nun irgendwie in der Seele des Sterbenden begründet sein, und darum könnte man vorweg auf die Hypothese kommen, dass die Erscheinungen immer solche Merkmale

*) Werner: Die Schutzgeister. 409.



zeigen werden, auf welche die Psyche den Accent legt, die also im Bewusstsein des Sterbenden einen hervorragenden Platz einnehmen. So erzählt z. B. Lord Byron, dass Kapitän Kidd — der es ihm selbst mitteilte — einst in seiner Kajüte schlief. Es war ihm, als läge etwas Schweres auf ihm, und da er die Augen öffnete, sah er bei dem schwachen Licht, das den Raum erhellte, seinen Bruder, der sich, in Uniform gekleidet, über das Bett lehnte. Der Kapitän, an Sinnestäuschung glaubend, bemühte sich, wieder einzuschlafen, aber der Druck und, wenn er die Augen öffnete, die Erscheinung dauerten fort. Er berührte die Gestalt und hatte das Gefühl, als sei die Uniform ganz nass. Erschreckt rief er einen seiner Offiziere, aber sobald dieser kam, verschwand die Erscheinung. Ein paar Monate später erhielt Kidd die Nachricht, dass in derselben Nacht sein Bruder im indischen Ozean ertrunken sei.*)

Hier finden wir nun in der That alle Vorstellungen, von denen sich voraussetzen lässt, dass sie im Selbstbewusstsein des Ertrinkenden accentuiert waren, auch im Bewusstsein des entfernten Bruders: Die Erscheinung lehnte sich über das Bett, was möglicher Weise der Stellung des Schwimmenden entsprach; sie fühlte sich nass an und war in Uniform gekleidet, welches, als die Schwimmbewegung hindernd, der Ertrinkende sicherlich empfand; die Erscheinung lag schwer auf dem Bruder, entsprechend dem Gefühle der den Bruder hinabziehenden eigenen Schwere. Diese von Byron verbürgte Geschichte ist also eine von jenen, die es nahe legen, Geistererscheinungen in Telepathie aufzulösen; denn alles spricht dafür, dass zwischen Kapitän Kidd und seinem Bruder Übertragung von Empfindungen und Gedanken stattfand. Dass zwei Bewusstseine gleichsam in eines verschmelzen können, davon bietet der Rapport zwischen Magnetiseur und Somnambule ein bekanntes Beispiel; ob aber der Vorgang bei Sterbenden der gleiche ist, müsste freilich erst noch bewiesen werden.

Wenn dagegen die Gedanken des Sterbenden sich weniger auf die eigene Situation beziehen, weil diese nicht mehr fraglich,

*) *Monthley Review* (1830). 229. — Daumer: Das Geisterreich. I. 227.

sondern entschieden ist und vielleicht resigniert hingenommen wird, da wird auch in der Erscheinung nicht so fest die Todesart, als die Thatsache des Sterbens sich ausdrücken, wenn die letzten Gedanken auf sympathisch verbundene Verwandte und Freunde gerichtet sind. Auch dies scheint der Fall zu sein, und scheint für blosse Gedankenübertragung zu sprechen, also für einseitige Thätigkeit nur der einen Seelenfunktion. So sassen z. B. am 15. Oktober 1875 gegen 9 Uhr morgens zu Sidney auf der Insel Cape Breton in Neuschottland der Kapitän Sherbroke und Leutnant Wynyard vom 33. Regiment beim Kaffee beisammen, als Sherbroke zufällig aufblickend die Gestalt eines bleichen Jünglings an einer der Thüren stehen sah. Er machte seinen Gefährten aufmerksam auf die durch das Zimmer nach dem anstossenden Schlafgemach schreitende Gestalt, in der Wynyard mit Entsetzen seinen Bruder erkannte. Tag und Stunde wurden notiert. Ein bald darauf aus England eintreffendes Schreiben meldete den zu jener Stunde eingetretenen Tod des Bruders John. Sherbroke, der diesen Verstorbenen nie lebend gesehen hatte, erkannte einige Jahre später einen weiteren Bruder desselben als solchen an seiner Ähnlichkeit mit der gesehenen Erscheinung.*) Auch hier fehlt ein notwendiges Detail: Die letzte Bemerkung würde nämlich von grossem Gewichte nur dann sein, wenn Leutnant Wynyard seinen Brüdern nicht ähnlich gesehen hätte.

Ich wende mich zunächst zu einigen Beispielen, worin die reale Anwesenheit des Astralleibes wahrscheinlicher und nur zwischen dieser und Fernsehen des Sterbenden zu wählen ist, aber keine Gedankenübertragung vorgeht. Professor Köster in Giessen berichtet in einer anonymen Schrift „Die Verbindung des Teufels mit den Gespenstern" folgendes: Die schwerkranke Frau des Dr. J., sehr bedauernd, dass sie nicht in die Heimat ihres Mannes zu dessen Vater und Schwester reisen konnte, sagte einst beim Erwachen vergnügt, sie sei nun doch in dem Hause derselben gewesen, und beschrieb die Lokalität; sie habe den Vater gesehen, und die Schwester habe eben in der Küche einen Fisch geputzt. Bald

*) Perty: Der neuere Spiritalismus. 298.

darauf starb sie. Dr. J. meldete alles nach Hause, aber mit seinem Briefe kreuzte sich einer des Vaters, welcher meldete, es sei zu jener Stunde ein unbekanntes Frauenzimmer in sächsischer Tracht in sein Zimmer gekommen, habe einen Augenblick Platz genommen, keine Antwort gegeben und sei schnell wieder hinausgegangen; der draussen befindlichen Tochter habe sie über die Schultern geschaut; als später der Brief von J. ankam, erinnerte sich die Tochter auch an den Umstand mit dem Fische. Der Vater war der Erscheinung sogleich nachgegangen, aber die Leute auf der Strasse hatten niemanden aus dem Hause gehen sehen.*)

In diesem Beispiele erscheint also eine schwerkranke Frau, während sie im Bette lag, in sächsischer Tracht bei entfernten Verwandten, welche sie nicht kannte, und welche auch die Erscheinung nicht erkannten. Soweit liesse sich die Geschichte durch Gedankenübertragung erklären, wobei das Bewusstsein der Sterbenden durch die Idee der Reise von ihrer Situation im Bette abgelenkt wurde, und die Gedankenreise in dem damit assoziativ verbundenen Reiseanzug angetreten wurde. Nun beschreibt aber die Sterbende auch die Lokalität und was dort vorgeht; es müsste also zur Gedankenübertragung hinzu mindestens noch Fernsehen stattgefunden haben. Immerhin ist hier die Realität des Phantoms schon ziemlich wahrscheinlich; denn über unseren Verpflichtungen, zu zweifeln, dürfen wir doch nie vergessen, dass diese Zweifel nicht dem Astralleib an sich gelten, sondern nur seiner realen Darstellung in den einzelnen Fällen. Der Astralleib, eine logische Folgerung aus der monistischen Seelenlehre, ist zwar auch induktiv beweisbar; aber wenn ein brauchbares Einteilungsprinzip für das massenhaft vorhandene Thatsachenmaterial gewonnen werden soll, müssen auch jene Fälle in die Darstellung gezogen werden, die nur scheinbar in diese Kategorie gehören.

Bonnety, der Redakteur der *Annales de philosophie religieuse*, erzählt irgendwo: Abends noch vor dem Einschlafen sah er das Bild eines in Amerika weilenden Freundes, der die Vorhänge

---

*) Eckartshausen: Sammlung der merkwürdigsten Visionen. 95. — Perty: Die mystischen Erscheinungen. II. 133.

seines Bettes öffnete und ihm seinen eben erfolgten Tod mitteilte. Das Phantom trug ein wegen des sonderbaren Musters auffälliges Gilet. Als er später Meldung erhielt, dass der Freund in der That zu jener Stunde gestorben, und zwar nicht durch einen Unfall, sondern im Bette, erbat er sich die Zeichnung seines Gilets, welche mit dem gesehenen Muster vollständig übereinstimmte. Auch in diesem Falle darf wohl angenommen werden, dass vielleicht der Gedanke an den Freund den Sterbenden beschäftigte, und daher die momentane Situation nicht ihren Ausdruck fand.

Für die Toilette des Doppelgängers ist auch das von Geheimrat Formey in Berlin erzählte Beispiel sehr interessant. Derselbe, in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts als Freund der sogenannten Aufklärung bekannt, berichtet gleichwohl in seinem „Heidnischen Philosophen" folgendes: Ein verständiges, witziges und keineswegs abergläubisches Mädchen stand bei einer vornehmen Dame in Dienst als Erzieherin der Kinder. Die Dame, jung und bei vollkommener Gesundheit, ging einst abends in Gesellschaft, kam gegen Mitternacht vergnügt zurück und unterhielt sich, während das Kammermädchen sie auszog, mit jener Erzieherin, die ihr dann gute Nacht wünschte und nach ihrem Zimmer im zweiten Stock hinaufging. Da begegnete sie ihrer Dame, nicht wie sie dieselbe eben verlassen, sondern im vollen Gesellschaftsanzug. Die Gestalt ging an der Erzieherin vorüber, die kaum vermochte, ihr Zimmer zu erreichen. Gleich darauf kam das Kammermädchen in dasselbe Zimmer, und da sie ihre Gefährtin blass und zitternd fand, stellte sie darüber Frage. Aber kaum hatte die Erzieherin begonnen „Ich sah" — als schon das Kammermädchen sie mit der Erzählung unterbrach, auch sie hätte die Gestalt gesehen. Sie liessen darauf den Herrn vom Hause zu sich bitten, erzählten den Vorgang, mussten ihm aber versprechen, darüber zu schweigen. Die Dame erkrankte in derselben Nacht und starb acht Tage später. Formey fügt bei, dass ihm von dem Gemahl der Dame und den beiden Mädchen diese Geschichte wiederholt übereinstimmend erzählt worden sei.*)

*) Horst: Deuteroskopie. I. 116.

Auch in diesem Falle geht der Bewusstseinsinhalt der den Todeskeim schon in sich tragenden Dame, deren Gedanken nach der Gesellschaft zurückschweiften, auf das Phantom über, welches infolge dessen nicht die momentane Situation widerspiegelte. Solche Fälle der Doppelgängerei in scheinbarer Gesundheit sind nicht selten; dies schliesst aber nicht aus, dass die bereits vorhandene Inkubationsperiode der Krankheit dem Organismus diese Disposition verleiht. Als die das äusserliche Aussehen des Phantoms bestimmende Ursache erscheint aber immer der jeweilige psychische Zustand, die Gedankenrichtung.

Damit stimmt überein, dass nicht nur der Ort des Erscheinens, sondern auch die Thätigkeit des Phantoms an diesem Orte so häufig die Gedankenrichtung widerspiegelt. Von der russischen Kaiserin Elisabeth wird erzählt, dass sie vom Kommandanten ihrer Garde wiederholt auf dem Throne sitzend gefunden wurde, während sie gleichzeitig im Bette lag. Der Kommandant erzählte das einer Hofdame, die sich von der Thatsache selbst überzeugte und einst zur Kaiserin lief, ihr Mitteilung davon zu machen. Elisabeth zog sich rasch an, ging in den Thronsaal und da sie sich selbst erkannte, befahl sie, auf das Phantom Feuer zu geben, worauf dieses verschwand. Acht Tage später starb die Kaiserin.*) Vielleicht war auch hier ein zur Doppelgängerei disponierender Krankheitskeim bereits vorhanden, der den bekannten Aberglauben zu bestätigen schien, dass sie ein Vorzeichen des Todes sei. Dass die Kaiserin in ihren Morgenträumen mit den Angelegenheiten des Tages sich beschäftigte, kann wohl angenommen werden.

Einen hübschen Fall von Doppelgängerei eines Kindes erzählt Professor Daumer nach dem Berichte des Pfarrverwesers Muth: „Es war im Jahre 1834 am 6. Mai, als meiner Mutter Bruder, Georg Diesler, der nach Prath verheiratet war, noch abends 10 Uhr in Geschäftsangelegenheiten hier zu Kestert war. Er kam zu uns und wollte eine Laterne haben; dabei fragte er mich, der ich zur Zeit noch ein fünfjähriger Knabe war, ob ich mit nach Prath gehen wolle. Ich hatte dazu wohl Lust, erwiderte jedoch, meine Schuhe

*) Faria: *du sommeil lucide*. I. 372.

wären beim Schuhmacher und mit meinen alten könnte ich nicht mitgehen. Meine achtjährige Stiefschwester, welche krank war und zu Bett lag, hörte das und sagte: „Unter dem Bett stehen meine Schuhe, die lege an und gehe mit!" Das gefiel meinem Vetter, er lobte das gutmütige Mädchen und sagte dann: „Morgen, wenn dein Bruder wiederkommt, bringt er dir auch Äpfel, Birnen und Eier mit." Das gefiel auch wieder dem Schwesterchen ausserordentlich. Ich zog die Schuhe an, mein Vetter füllte die Laterne mit Öl, ich nahm sie in die Hand, ging damit voraus und der Vetter folgte. Ungefähr auf halbem Wege erlosch die Laterne; der Wind hatte es nicht gethan; wir gingen nun im Dunklen weiter. Wie wir so auf offenem Felde dahinwandelten, sah ich plötzlich einige Schritte vor mir eine weibliche Gestalt, in der ich mein Schwesterchen zu erkennen glaubte ... ich konnte die Gestalt, so sehr ich lief, nicht erreichen ... der Vetter erblickte sie nicht ... auf einmal verschwand die Gestalt in die Höhe ... Am anderen Morgen ging ich mit den Geschenken nach Kestert zurück; als ich in die Stube trat, lag das Schwesterchen tot da; ich rief sie an, sie gab keine Antwort; das Körbchen mit den Geschenken fiel mir aus der Hand. Meine Mutter weinte und sagte: „Wärest du doch gestern nicht ausgegangen; ihr waret kaum eine Viertelstunde fort, da fragte sie ein paar mal, ob du bald kämest mit den Sachen; dann dauerte es noch ein wenig, und sie war tot."*)

Nach dem Bisherigen wird vielleicht der Leser an dieser Erzählung nur den einen Umstand beanstanden, dass das Licht vorgeblich ohne ersichtliche Ursache erlosch. Ich muss es mir jedoch für spätere Gelegenheit versparen, darzulegen, warum die Erzählung gerade durch dieses Detail an innerer Glaubwürdigkeit gewinnt. Dieses Detail wird ungemein häufig angeführt und oft auch dann nicht unterdrückt, wenn der in mystischen Dingen unbewanderte Erzähler die Glaubwürdigkeit seiner Geschichte dadurch zu vermindern meint.

D'Aubigné in seiner *Histoire universelle* vom Jahre 1574 be-

---

*) Daumer: Reich des Wundersamen etc. 73.



richtet, der König hätte wiederholt drei wunderbare Begebenheiten erzählt, darunter folgende: Als Katharine von Medicis sich einst früher, als sonst, zur Ruhe legte, in Gegenwart des Königs von Navarra (Heinrich IV.), des Erzbischofs von Lyon, der Herzoginnen von Retz, Lignerolles und Saure, verdeckte sie plötzlich die Augen mit den Händen, schrie jämmerlich um Hilfe und bemühte sich, ihnen den Kardinal zu zeigen, der zu Füssen des Bettes stehend ihr die Hand reichte. Sie schrie wiederholt: „Herr Kardinal, ich habe nichts mit euch zu schaffen!" Ein nach der Wohnung des Kardinals von Lothringen geschickter höherer Beamter brachte die Nachricht, dass derselbe eben gestorben.*)

In den meisten Fällen der Doppelgängerei tritt das Phantom als unthätige oder irrational thätige Erscheinung auf, als wäre es einseitiges Produkt der organisierenden Funktion der Seele oder nur mit einigen Bestandteilen des Bewusstseins versehen. Es fehlt jedoch nicht an Beispielen des Gegenteils, wo das Phantom bei Sterbenden in einer Weise sich benimmt, die diesen selbst angepasst ist und mit der bei ihnen vorauszusetzenden Gedankenrichtung übereinstimmt: Ein Hauptmann, der sich in der Schweiz verheiratet hatte, liess dort seine Frau zurück, als er bei seinem Regiment in Neapel einrücken musste. Dort von einem Kameraden zu Tisch geladen, verstummte er plötzlich, starrte vor sich hin und darüber zur Rede gesetzt, erklärte er: „Dort liegt meine Frau vor mir auf den Knieen und fleht mich um Vergebung an." Da die Erscheinung verschwand, notierte man Tag und Stunde, und spätere Briefe meldeten den Tod. In Urlaub zurückgekehrt, erfuhr der Hauptmann, seine Frau sei verführt worden und mit dem heftigsten Verlangen nach ihm und seiner Verzeihung gestorben.**)

Wo, ohne Zweifel auf der Grundlage eines heftigen Verlangens, beide Seelenfunktionen zur Thätigkeit gelangen, der Seher aber gleichzeitig Eindrücke des Gesichts und Gehörs erfährt, kann zwischen diesem und dem Phantom des Sterbenden ein dem Ver-

*) Perty II. 149.
**) Kerner: Magikon. II. 228.

kehre Lebender analoger Verkehr eintreten, und die Wiederspiegelung vorhandener Empfindungen, Gedanken und Handlungen durch das Phantom den höchsten Grad erreichen: Ein Mädchen, mit einem jungen Manne, der zwanzig Meilen entfernt wohnte, verlobt, erkrankte und Dr. St. konstatierte Fieberdelirien, die immer schlimmer wurden. Plötzlich rief sie aus: „Ich muss hin, ich muss ihn noch einmal sehen!" Die weiteren Worte, die sie sprach, drückten teils Freude über das auf der Gedankenfahrt Gesehene, teils Erwartung aus, den Geliebten zu sehen, und die begleitende Gebärdensprache war so ausdrucksvoll, dass der Arzt auf den weiteren Verlauf gespannt wurde. „Nun bin ich dort, hier wohnt er!" rief das Mädchen, indem ein starrkrampfartiger Zustand eintrat. Als das Leben wiederzukehren schien, waren tiefer Schmerz, Staunen und Verzweiflung in den Gesichtszügen erkennbar, bis das Mädchen mit einem Schrei erwachte. Tags darauf erzählte die Mutter dem Arzte, das Mädchen liege ruhig, rufe aber dann und wann verzweifelt: „Das hätte ich nicht gedacht!" Abends traf unerwartet eine Tante ein, die Tags zuvor plötzlich im Rahmen der sich öffnenden Thüre die Gestalt ihrer Nichte gesehen und, da diese sogleich verschwand, dies ihrem Manne mitgeteilt hatte, worauf sich beide entschlossen, hinzufahren. In der nächsten Nacht fing das Mädchen wieder an, im Fieber zu sprechen und zu erklären, mit ihrem Bräutigam noch einmal reden zu wollen. Sie trat die phantastische Reise wieder an, und man hörte abgebrochene Worte von Verzeihen, Sterben, Wiedersehen, wobei sie wiederholt seinen Namen aussprach. Morgens erfolgte der Tod. Schon am Tage darauf kam ein Brief des Bräutigams, in dem er seine Braut bat, allein zu lesen, und der das Bekenntnis einer Untreue enthielt. Ein Vorfall in der vergangenen Nacht — es war die der ersten Gedankenreise — zwinge ihn, seine Schuld zu bekennen und seine Reue auszudrücken. Er habe mit seiner neuen Geliebten die Nacht in seiner Wohnung verbracht, wo sie durch einen heftigen Schlag gegen die geschlossene Thüre aufgeschreckt wurden, worauf beide eine weibliche Gestalt erblickten, die er für seine Braut erkannte. Eine Ahnung ihrer Krankheit und Besorgnis ihres Todes erwachte in ihm erst in der Nacht der zweiten

Gedankenreise seiner Braut, in der er, dieses Mal im Traum, sie wieder sah und ihre Verzeihung erhielt, was er der Mutter und dem Arzte brieflich mitteilte. Auch nach dem Erwachen sei es ihm gewesen, als höre er öfter seinen Namen rufen. Als er gegen Morgen wieder eingeschlafen, hatte er einen zweiten symbolischen Traum. In dem Briefe an den Arzt fügte er bei, seine Braut hätte stets die Überzeugung gehabt, sie würden niemals heiraten, sei oft sehr schwermütig geworden, und in solchen Stunden hätte ihn, auch wenn er in der Entfernung war, immer ein unbegreifliches Gefühl gequält. Auch habe sie ihn häufig in schwermütigen Stunden beim Namen gerufen, und diesen Ruf habe er vielfach vernommen und sei dann in einem Zustand der Beklemmung über ihr Verhältnis aus dem Schlaf erweckt worden.*)

Hier liegt also eine Ekstase vor, während welcher drei Personen an zwei verschiedenen Orten das Phantom sehen. Die Tante sieht nur die Gestalt, und es darf wohl angenommen werden, dass die Gedanken der Sterbenden nur vorübergehend dahin gerichtet waren, dass sie vielleicht das Bedürfnis empfand, dieser eher, als den Eltern, ihr Unglück mitzuteilen. Wie nun der herannahende Tod immer die höchsten Steigerungen bringt, so sehen wir bei der zweiten Gedankenreise, durch den Schlafzustand des Bräutigams erleichtert, geradezu einen der Situation angepassten Verkehr eingeleitet. In mehreren Punkten deckt sich ferner das Verhalten des Phantoms mit den während des Fiebers ausgesprochenen Worten der Sterbenden, eine Übereinstimmung, die wohl niemand als bloss zufällig ansehen wird. Es bleibt also zunächst nur übrig, das ganze Phänomen aus der Seelenthätigkeit der Sterbenden zu erklären, die durch Gedankenübertragung, deren Inhalt sie selbst nur fernsehend erworben haben konnte, nicht nur ihr Bild erzeugte, sondern auch die Thätigkeit des Phantoms bestimmte. Wenn nun bei solcher Fernwirkung die denkende Seele als allein beteiligt angesehen werden könnte, dann läge auch nur Gedankenübertragung vor, und leugnen lässt sich nicht, dass dieses Erklärungsprinzip in unserem Beispiele genügt, allerdings

*) Kerner: Blätter aus Prevorst. VIII. 121.

vielleicht nur, weil der Bericht nicht ausführlich genug ist. Wäre dagegen Fernwirkung immer gemischt aus beiden Seelenfunktionen, wären diese untrennbar, dann müsste auch den fernwirkend erzeugten Phantomen immer Realität zugesprochen werden.

Dies also ist der springende Punkt des Problems: Können die Seelenfunktionen vereinzelt auftreten, oder sind sie untrennbar? Wer nun in unserer Seele eine Einheit erkennt, wer anerkennt, dass auch die organische Thätigkeit der Seele von Vorstellungen getragen ist, dass auch die denkende Seele an der Bildung unseres Leibes mitbeteiligt ist; wer zugiebt, dass andrerseits an den Produkten der denkenden Seele auch die organisierende sich beteiligt — Organprojektion, goldener Schnitt, — der wird sich noch weit schwerer entschliessen können, in den Phänomenen der transcendentalen Psychologie eine Trennung der Seelenkräfte vorzunehmen; er wird sich eine so intensive Gedankenübertragung, wie sie im obigen Beispiel stattfindet, nicht denken können ohne Mitbeteiligung der organisierenden Seele, d. h. also er wird sich für die Realität des Phantoms aussprechen. Da nun aber diese Folgerung nur zwingend ist für den, der die in den früheren Kapiteln aufgestellten Prämissen, d. h. die organische Natur unserer Geistesseite und die geistige Natur unserer organischen Seite anerkennt, so muss — soll die Realität des Phantoms für jede Weltanschauung bindend sein — der Versuch noch weiter fortgesetzt werden, aus den Thatsachen selbst heraus diese Realität zu begründen.

Damit soll nun aber nicht gesagt sein, dass beide Seelenfunktionen immer in gleichem Grade vorhanden seien, dass die Seele nach beiden Richtungen immer gleich intensiv wirke. Das würde sogar den Thatsachen widersprechen, und zwar gerade jenen, welche bezüglich der Geistererscheinungen, der Materialisationen und der Doppelgängerei — dieser Materialisation zu Lebzeiten — berichtet werden. Von allen diesen gilt, was auch von unserer irdischen Existenz — dieser gesteigertesten Materialisation — gilt: Das transcendentale Subjekt ist nicht ganz versenkt in die irdische Erscheinungsform, der ganze Inhalt des transcendentalen Bewusstseins fällt ausserhalb unseres Hirnbewusstseins, oder kommt

doch nur ausnahmsweise zum Wetterleuchten; ferner sind sehr bedeutende individuelle Unterschiede vorhanden. In der Genialität sehen wir das transcendentale Subjekt in höherem Grade in die Erscheinungsform versenkt; darum bricht in seinen Produkten das transcendentale Bewusstsein durch, und es spricht wiederum für die Untrennbarkeit der Seelenfunktionen, dass wir gerade an den genialen Produkten jene auch in der Organisierung nachweisbaren Merkmale, wie das kleinste Kraftmass oder den goldenen Schnitt, entdecken; dagegen ist in der überwiegenden Mehrzahl der Menschen die organisierende Seelenfunktion vorwiegend; nur in ihren Instinkten verrät sich etwas Transcendentales, aber ihr ganzes Bewusstsein ist dem Sinnlichen zugekehrt, und müsste man im Kopfteil nicht wenigstens das Organ sehen, womit die Nahrung unter komplizierten Existenzverhältnissen gesucht wird, so bliebe auf die Frage nach dem Zweck desselben nur die bekannte witzige Antwort übrig, dass der Kopf wesentlich das Tragen der Hüte erleichtere.

Wie nun das transcendentale Subjekt nicht ganz in seine irdische Erscheinungsform versenkt ist, und darin individuelle Unterschiede stattfinden, so ist auch der irdische Mensch in der Doppelgängerei nicht ganz in sein Phantom versenkt, und die Phantome zeigen in der Deutlichkeit ihres Bildes und in dem ihre Thätigkeit regelnden Bewusstsein bedeutende Gradunterschiede. Darum finden wir auch, vom irrationalen Verhalten menschlicher Nebelsäulen angefangen bis zum rationalen Verhalten sprechend ähnlicher und ins Detail ausgebildeter Phantome, alle Stufen in den Berichten vertreten.

Dass nun bei Sterbenden die Erzeugung des Doppelgängers so häufig eintritt, erklärt sich leicht daraus, dass die auf den Organismus verwendeten Seelenkräfte allmählich im Sterben disponibel werden. Wie denn aber der Aberglaube meistens aus richtigen Beobachtungen falsche Schlüsse zieht, so hat er auch hier aus der Thatsache, dass Sterbende oft Doppelgänger sind, den unrichtigen Schluss gezogen, dass alle Doppelgänger Sterbende seien. Um dass Irrtümliche davon zu zeigen, bedarf es nur des Nachweises, dass der Doppelgänger auch noch bei anderen Gelegenheiten, als dem herannahenden Tode, auftritt.

3. Der Somnambulismus.

Der Somnambulismus bietet so viele Parallelerscheinungen mit dem Sterben, dass sich vorweg in ihm auch der Anlass zur Doppelgängerei vermuten lässt. Dies ist denn auch nicht selten der Fall, und auch hier ist es die, wenngleich nicht ausnahmslose, Regel, dass für den Körper dabei ein kataleptischer Zustand eintritt.

Beispiele, dass magnetische Personen sich selber sehen, sind nicht selten, und zwar nicht nur so, dass der Körper zum Objekt wird — was noch nicht als Doppelgängerei, sondern nur als doppeltes Bewusstsein bezeichnet werden kann — sondern so, dass vom Körper der Astralleib geschaut wird. Die Somnambulen sprechen davon als von einer Annäherung an den Zustand Sterbender. Von der Seherin von Prevorst heisst es: „Sie war oft in Zuständen, wo Menschen, die wie sie die Fähigkeit, Geister zu sehen, gehabt hätten, ihren Geist ausser seinem Körper erblickt haben würden; sie sah sich oft ausser dem Körper, sah sich doppelt.“*) Von einer anderen seiner Somnambulen sagt Kerner, dass sie bei einer magnetischen Sitzung „sehr kalt“ wurde und verlangte, man sollte nachsehen, ob die Mutter in der hinteren Kammer sei und in einem geistlichen Buche lese: „Ich bin ganz aus meinem Leib heraus und zu ihr geführt, und stehe wie ein Geist vor ihr in der Kammer.“ Man suchte darauf die Mutter und fand sie in der bezeichneten Lage.**)

Ein Unterschied zwischen diesen Phantomen und den bei anderen Anlässen sich zeigenden scheint nicht zu bestehen, nur scheint die organisierende Funktion der Seele zu überwiegen, indem die Doppelgänger der Somnambulen in Bezug auf Bewusstseinsgehalt den Nachtwandlern vergleichbar sind. Es hat überhaupt den Anschein, als wären Doppelgängerei und Nachtwandeln Zweige eines Stammes, dass sie eine gleiche Disposition des Nervensystems voraussetzen, nur dass beim Nachtwandler auch die motorischen Nerven mit ergriffen und darum der Körper nachgezogen wird, so

*) Kerner: Seherin von Prevorst. I. 35.

**) Derselbe: Geschichte zweier Somnambulen. 102. — Andere Beispiele bei Werner: Die Schutzgeister. 402. 403.

dass dieses, und nicht die Doppelgängerei, das gesteigerte, befremdlichere Phänomen wäre. Die Aufklärung leugnet also sehr unlogischer Weise die Doppelgängerei, da sie das Nachtwandeln doch zugiebt.

Besonders merkwürdig ist nun aber der Umstand, dass die in Europa fast nur als unwillkürlich bekannte Doppelgängerei von Somnambulen manchmal willkürlich vorgenommen wird. Werner sagt von seiner Kranken: „Bemerkenswert ist, dass sie das Heraustreten ihres magnetischen Ich nach Belieben bewirken konnte. Es kostete sie jedoch immer eine leichte, schmerzlose, aber den ganzen Körper sichtbar durchzitternde Erschütterung.“*) Und dass bei solchen willkürlichen Ekstasen auch das Phantom sichtbar wird, bestätigt Dr. Meier: Ein gewisser N. hatte einer Somnambulen gegenüber seinen Unglauben über diesen Punkt ausgedrückt, worauf sie entgegnete, sie würde ihn schon einmal überzeugen. Einige Zeit darauf ereignete es sich, dass N. in der Nacht gegen 4 Uhr morgens durch unwillkürliche Helle erweckt wurde. Vollkommen erwacht, richtete er sich empor und erblickte das blendend weisse, freundlich ihn anlächelnde Bild der Somnambulen, das bald verschwand. Am anderen Tage besuchte er sie, ohne von diesem Vorfall etwas zu erwähnen, verneinte sogar ihre Frage, ob ihm im Schlafe nichts zugestossen, und behauptete, gut geschlafen zu haben. Sie liess sich aber nicht irre machen und meinte, nun würde er wohl überzeugt sein.**) Wenn die Auguste Müller aus sich heraustrat, befand sie sich jedemal in scheinbar leblosem Zustande. Einst wurde sie von ihrer Freundin besucht, die wegen angehender Zahnschmerzen ihr erklärte, tags darauf nicht kommen zu können, worauf die Somnambule ihrerseits ihren Besuch ankündigte. In der Nacht erwachte die Freundin, sah vor ihrem Bett eine lichte Wolke und erkannte immer deutlicher die Somnambule im Nachtkleide, mit einem Tuch um den Kopf, freundlich ihr zulächelnd und neben ihr im Bette Platz nehmend. Morgens kam die Freundin zu ihr, und in der Meinung, diese sei

*) Werner. 403.
**) Archiv VI, 1. 34.

leiblich zu ihr gekommen, verbat sie sich solche nächtliche Besuche, erfuhr aber zu ihrem Erstaunen, dass diese das Bett gar nicht verlassen und nur ihr Doppelgänger sie besucht hätte.*)

Es macht keinen Unterschied, ob der Somnambulismus durch magnetische Behandlung künstlich erzeugt wird, oder von selbst sich einstellt. Die Idiosomnambule S. fragte ihren verreisenden Bruder Gottfried beim Abschied, ob sie ihn nicht einmal besuchen sollte. Dieser, wohl merkend, in welchem Sinne es gemeint sei, wollte zwar nicht erschreckt werden, sie erklärte jedoch, auf keine bösartige Weise ihn heimsuchen zu wollen. Einige Zeit darauf schlief sie magnetisch ein, gab ihre Absicht kund, den Besuch auszuführen, und sagte, Gottfried sei auf seinem Stuhle eingeschlafen. Nach einigen Tagen kam ein Brief von diesem an die Eltern mit Meldung, dass er — Tag und Stunde trafen pünktlich überein — ermüdet auf seinem Stuhle eingeschlafen, im Traume mit nie erreichter Klarheit seine Schwester gesehen, die mit einem Besen kehrend sich ihm genähert hätte und dann verschwunden sei. Ein anderes Mal kündigte sie dem Arzte R. einen solchen Besuch an. Nach einigen Tagen, als er bereits zu Bette lag und seine Frau eben mit einem Licht in der Hand ins Zimmer trat, öffnete sich die Thüre, die Somnambule trat in Nachtgewand und Pantoffeln herein und blies der Frau R. das Licht aus. Beide waren wach und hatten das Phantom deutlich gesehen. Sogleich schrieb der Arzt an die Eltern der Somnambulen, und es ergab sich, dass diese zu jener Stunde in tiefem magnetischen Schlaf gleich einer Leiche dagelegen sei.**)

*) Meier und Klein: Geschichte der hellsehenden Auguste Müller. 95.
**) Kerner: Magikon. IV. 195—201.

IX.

Die psychischen Ursachen der Doppelgängerei.

Im Bisherigen sind einige von den Zuständen in Betracht gezogen worden, gelegentlich welcher Doppelgängerei eintritt. Es ist klar, dass in diesen Zuständen nur die Gelegenheitsursache liegt, während die eigentliche treibende Ursache allen diesen Zuständen gemeinschaftlich ist. Diese Ursache nun ist die Psyche selbst des Menschen, die von verschiedenen Empfindungen bewegt, ihre Gedanken nach entfernten Orten lenkt und vermöge ihrer organisierenden Fähigkeit dort ihr Bild erzeugt, den Astralleib sichtbar werden lässt.

Es hat sich schon in den bisherigen Beispielen ziemlich deutlich gezeigt, dass, abgesehen von der subjektiven Empfänglichkeit für die sichtbare Wahrnehmung des Phantoms, auch noch ein psychischer Rapport nötig ist, der den Seher mit dem Phantom verbindet. Immer liegt der unwillkürlichen Doppelgängerei lebhafter Wunsch, grosse Sorge, tiefe Sehnsucht, und der willkürlichen ein ausgesprochener Wille zu Grunde. Jede tiefe innere Aufwühlung scheint, sogar gegen den bewussten Willen des Betreffenden, das Heraustreten bewirken zu können, das also nicht nur unwillkürlich, sondern ungewollt eintreten kann. Dies war der Fall in einem gerichtlichen Fall, der sich zu Glasgow ereignete, und wobei der Doppelgänger zur Aufdeckung eines Verbrechens hätte führen müssen — wenn den Juristen derlei Dinge nicht gänzlich fremd wären:

Der Lehrling eines dortigen Wundarztes hatte ein Verhältnis mit einem Dienstmädchen, das mit einem Male verschwand, ohne dass auf den Lehrling irgend ein Verdacht gefallen wäre. An einem Morgen fanden ihn jedoch die Wachen im Freien im Grase liegend, und da sie ihn wohl kannten und fragten, warum er nicht in der Kirche sei, antwortete er: „Ich bin ein unglücklicher Mensch, schaut in das Wasser!“ Sie belästigten ihn nicht weiter, gingen jedoch dem Wasser zu und fanden dort eine weibliche Leiche, die sie in die Stadt brachten. Die Leute kamen eben aus der Kirche, und unter ihnen auch der Lehrling. Man erkannte in der Leiche das vermisste Dienstmädchen, das mit einem chirurgischen Instrument ermordet worden war. Der junge Mann wurde mit Bezug auf seine Selbstanklage ergriffen und verhört. Aber merkwürdigerweise konnte gerade diese Selbstanklage nicht bewiesen werden; es stellte sich über jede Möglichkeit eines Zweifels heraus, dass der Lehrling dem Gottesdienste von Anfang bis zu Ende beigewohnt hatte, so dass die Richter — in deren Gesetzbüchern das Kapitel der transcendental-psychologischen Phänomene keinen Raum gefunden — ihn frei sprachen.*)

Mancher dürfte geneigt sein, gerade wegen dieser Selbstanklage durch das eigene Phantom diese Geschichte zu bezweifeln. Indessen bieten sich dafür zwei Erklärungen. Es hat sich schon mehrfach gezeigt, dass die organische Funktion der Seele, die Erzeugung des Phantoms, leichter nach aussen einzutreten scheint, als die denkende Funktion, die sich in einer rationalen Handlungsweise offenbaren würde. Diese nimmt oft einen nachtwandlerischen Charakter an, wobei eine Selbstanklage ebenso gut denkbar ist, als etwa bei Menschen, die im Traume sprechen. Sodann aber zeigt sich im Somnambulismus durchgängig ein sehr ausgesprochener Antagonismus zwischen sinnlichem und transcendentalem Bewusstsein, entsprechend den verschiedenen Interessensphären der beiden Personen unseres Subjekts. Es wäre daher statt der unwillkürlichen Selbstanklage sogar eine mit bewusster transcendentaler Absicht denkbar. Die Somnambulen melden mit grosser Über-

*) Crowe: Nachtseite der Natur. I. 242.

einstimmung, dass zwar in den niederen Graden ihres magnetischen Zustandes die Erbfehler des Menschen zur Geltung kommen, dass ihnen aber in den höheren Graden das Aussprechen einer Unwahrheit unmöglich wäre. In der That ist die Selbstanklage im Somnambulismus ein so häufiger Fall, dass die Magnetiseure oft diesen Zustand benutzen, um frühere Aussagen auf die Probe zu stellen, denen sie misstrauten. Auch Hypnotisierte sollen sehr geneigt sein, ihre Geheimnisse auszuplaudern.*) Es ist daher für mich keinem Zweifel unterworfen, dass das Mittel, nichtgeständige Verbrecher im Somnambulismus zum Geständnis zu bringen, im ordentlichen Gerichtsverfahren noch seine Anwendung finden wird. Der Gefahren wegen, welche durch Gedankenübertragung entstehen könnten, müsste allerdings die Übereinstimmung solcher Selbstanklagen mit eidlichen Zeugenaussagen oder mit materiellen, wenngleich vom somnambulen Verbrecher selbst gelieferten, Beweisen gefordert werden; denn Versuche, die in neuester Zeit mit Hypnotischen angestellt wurden, haben ergeben, dass, wie Somnambulen nach dem Erwachen oft magnetische Befehle ausführen, so auch Hypnotisierten die im Wachen fortdauernde Idee, ein beliebig ersonnenes Verbrechen begangen zu haben, übertragen werden kann, wie der unwiderstehliche Impuls, sich dieses Verbrechens anzuklagen.

Es ist also nicht nur die Arzneiwissenschaft, die durch Einführung des Somnambulismus in dieselbe eine Umwälzung erfahren und gleichsam zur Wiedergeburt gebracht werden könnte, sondern — von der Chemie, Physik und vor allem der Philosophie abgesehen — auch die Juristerei als Polizeiwissenschaft. Ich könnte einen ganzen Band füllen mit Berichten und Vorschlägen, um zu beweisen, dass eine mit den Verwertungsmitteln des Somnambulismus ausgerüstete Behörde in einem ganz anderen Grade der Verbrecherwelt gewachsen wäre, als unsere heutige Polizei, die, weil sie keine Ahnung davon hat, dass es einen tierischen Magnetismus giebt, in ihrer Weise folgerichtig das Fernsehen ersetzt durch das physiologische Sehen auf gut Glück da und dort

*) Schmidts Jahrbücher der in- und ausländischen Gesamtmedizin. 1881. No. 4. S. 84.

hingestellter Polizeiorgane, die man Schutzleute nennt. Wer aus der Geschichte der Wissenschaften weiss, wie lange neue Ideen brauchen, um auch nur der Möglichkeit nach eingesehen zu werden, wird sich darüber nicht wundern, und so darf auch einer, der heute die Ansicht ausspricht, dass Verbrecher zum somnambulen Geständnis gebracht werden können, sicher sein — ausgelacht zu werden. Erst das dringende Bedürfnis, die Notwendigkeit wird also die Sache zur Entscheidung bringen; denn die Vermehrung der Polizeiaugen kann in einer von der materialistischen Weltanschauung durchtränkten Gesellschaft unmöglich gleichen Schritt halten mit dem gleichmässig, wie diese Weltanschauung, anwachsenden Trieb zum Verbrechen, der mit zunehmenden naturwissenschaftlichen Kenntnissen auch Einsicht bekommt in die Verwertung dieser Kenntnisse zu verbrecherischen Zwecken. Erst dann also, wenn die Verbrecherwelt uns über den Kopf zu wachsen beginnt, werden wir uns auch nach einer anderen als bloss arithmetischen Vermehrung der polizeilichen Hilfsmittel umsehen. Um aber die Behauptung, dass die Juristen zur Zeit noch keine Ahnung davon haben, auch zu beweisen, sei mir eine kleine Abschweifung erlaubt; vielleicht wird mir dann der eine oder andere doch Recht geben, wenn ich sage, dass wenn man schon von Polizeiwissenschaft überhaupt reden will, man diese Benennung wenigstens auf die Zeit versparen sollte, bis diese mit der wirklichen Wissenschaft des Somnambulismus in Grenzberührung gekommen sein wird:

Vor etwa zwei Jahren schrieb mir aus Nizza eine mir bekannte Dame, dass dort jemand, der bestohlen wurde, die Anwesenheit des Magnetiseurs Robert aus Paris benutzte, um vom Somnambulen desselben, einem jungen Menschen, Auskunft über den Thäter zu verlangen. Man fand den Thäter und das Gestohlene an dem bezeichneten Orte, der Polizeibeamte aber, der davon in Kenntnis gesetzt wurde und solche Kenntnisse über den Dieb nur bei einem Hehler für möglich hielt, wollte als solchen den Somnambulen verhaften lassen. Das war denn doch diesem jungen Manne, der schon zahlreiche Beweise von seiner Fähigkeit gegeben hatte, zu stark, und er zog es vor, sich diesem Danke durch Entfernung zu entziehen.

Die Projektion des Astralleibes gegen ein Ziel, dessen mit Sehnsucht gedacht wird, ist der häufigste der vorkommenden Fälle, und daraus lässt sich vermuten, dass die Energie des Wunsches es ist, wovon diese Fernwirkung abhängt. In manchen dieser Fälle, wenn es nämlich zu keiner Sichtbarkeit und Wirksamkeit des Phantoms kommt, wird man allerdings die einfachere Hypothese des Fernsehens annehmen. So erwähnt van Helmont einen Knaben, der durch ein ausserordentliches Verlangen, seine weit entfernte Mutter zu sehen, in Ekstase geratend sie besuchte, wieder zu sich gekommen, sich aller Dinge erinnerte und manche Umstände, zur Beglaubigung, dass er dort gewesen, angab.*) Diese heftige Sehnsucht tritt besonders bei Sterbenden ein, wenn sie von ihren Angehörigen nicht Abschied nehmen können. Schopenhauer erzählt: „Vor kurzem starb hier in Frankfurt, im jüdischen Hospital, bei Nacht eine kranke Magd. Am folgenden Morgen ganz früh trafen ihre Schwester und Nichte, von denen die eine hier, die andere eine Meile von hier wohnt, bei der Herrschaft derselben ein, um nach ihr zu fragen, weil sie ihnen beiden in der Nacht erschienen war. Der Hospitalaufseher, auf dessen Bericht diese Thatsache beruht, versicherte, dass solche Fälle öfter vorkommen.“**)

In einem Bericht über die achtzehnte Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte erzählt Rösch, dass der Frau des Oberamtsarztes Seyffer, der zu den Mitgliedern der Versammlung gehörte, kürzlich nachts 11 Uhr das Licht zweimal nacheinander ausgeblasen wurde, das zweite Mal mit einem heftigen Schlag auf den Tisch. Seyffer selbst war, als er zu Cannstadt in die lateinische Schule ging, von einer älteren Freundin mit besonderem Wohlwollen behandelt worden; eine philologisch gebildete Frau, repetierte sie mit ihm seine Aufgaben. Viele Jahre waren seither verflossen, Seyffer hatte sie seit einigen Wochen nicht mehr besucht, als an einem Morgen um 5 Uhr die achtzigjährige Frau, wie im Leben vor seinem Bett erschien. Seine eigene Frau, der

---

*) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 133.

**) Schopenhauer: Parerga. I. 308.

er zurief, sah nichts. Die Gestalt verschwand, immer blässer werdend. In der gleichen Stunde war jene Frau gestorben, hatte in letzterer Zeit oft von ihm gesprochen und sehr verlangt, ihn zu sehen.*) Diese Geschichte enthält manches Merkwürdige. Das Ausblasen des Lichtes ist einer jener Züge, die sich beständig wiederholen und es hat den Anschein, dass entweder der chemische Prozess, auf dem die Phantombildung beruht, durch den Lichtstrahl gehemmt wird — wie umgekehrt Schallwellen, z. B. der Musik, ihn zu begünstigen scheinen — oder dass wenigstens die Sichtbarkeit des Phantoms dadurch gehindert wird, so dass die Absicht entsteht, die Störung zu beseitigen. Auch der gehörte Schlag ist eine häufig vorkommende Erscheinung, dessen Erklärung aus der Umwandlung der Kräfte der transcendentalen Physik obliegt. Der Aufgeklärte freilich wird in beiderlei Arten von Kundgebungen nur läppische Dinge sehen, und indem er von eventuellen Geistern nicht glauben will, dass sie so läppische Dinge treiben, leugnet er sie lieber. Nun folgt aber aus dem Anpassungsgesetze, dass unser materieller Körper notwendig ist, um in unsere materielle Welt regelrecht eingreifen zu können, dass umgekehrt ein Astralleib sich darin nicht in seinem Elemente befindet, also in den Möglichkeiten seines Eingriffes beschränkt ist, nicht aber dass er selber geistig beschränkt ist. Wenn transcendentale Wesen Wunder wirken könnten, statt nur gesetzmässig eingreifen zu können dann dürften wir auch unsere Anforderungen an sie beliebig stellen und hätten das Recht, läppisch zu nennen, was uns nur läppisch erscheint. Dieser Tadel ist demnach nur berechtigt im Munde der Wundergläubigen, was doch die Aufgeklärten gewiss nicht sein wollen, die also mit ihrem Tadel gegen die Logik verstossen. Wir würden daher besser thun, diese anscheinend so läppischen Phänomene zu studieren; denn nur auf diesem Wege lässt sich hoffen, allmählich in die Gesetze der transcendentalen Physik Einblicke zu gewinnen.

Es lässt sich begreifen, dass ein transcendentales Wesen — und zu diesen ist doch auch der Doppelgänger zu zählen — wenn es sich der menschlichen Verkehrsmittel beraubt sieht, jede ihm

*) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 158.



gebotene Eingriffsmöglichkeit benutzt, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Dem Legationsrat L. erschien seine ferne kranke Mutter. Nach vorausgegangener Unruhe des Hundes, einem Wischen und Klopfen rings im Zimmer, sah er vor seinem Bette eine weisse Dunstfigur, in der er sogleich seine Mutter erkannte und an ihrer Haube deutlich ein violettes Band unterschied. Sie verschwand, — dies ist wohl nur optisch zu nehmen — als er aus dem Bette sprang, und an der Stelle des Verschwindens bildete sich eine Feuererscheinung. Die Mutter hatte in der gleichen Stunde sich äusserst elend gefühlt und lag wie tot im Bette. Später fragte sie ausdrücklich, ob sie nicht ihrer Schwester oder ihrem Sohne erschienen sei; sie habe so sehnlich besonders an den Sohn gedacht. In Bezug auf das violette Band stimmte das Phantom mit der Lebenden überein.*) Aus solchen und ähnlichen physikalischen Manifestationen dürfen wir nun aber nicht schliessen, dass die Gesetze der transcendentalen Physik dem Phantom bekannt sein müssen. Wir dürfen, wie bereits erwähnt, den Dualismus von Kraft und Stoff, Seele und Leib, nicht übertragen auf den Astralleib, beide müssen in diesem innig verschmolzen sein, und alle Wünsche und Gedanken müssen nach dem auch hier geltenden Gesetze, dass das Psychische in äquivalente Beträge physischer Kräfte umwandelbar ist, in diesen Gedanken korrespondierende physikalische Manifestationen, wenn gleich ganz unwillkürlich, ja ungewollt, umschlagen.

Sehr häufig sind die Fälle, in welchen das Eidolon als Vorläufer des Lebenden in der Ferne sich einstellt, wenn bei diesem sehnsüchtige Gedanken, besonders bei unfreiwilligem Aufenthalt, dem Körper voraneilen. Der Naturforscher Linné erzählt, er selbst sei ein Doppelgänger dieser Art gewesen: „Ich wohnte auf der einen Seite des Saales, meine Frau auf der anderen. Sie, nebst mehreren anderen Personen, hörte mich in den Saal kommen, mein Zimmer aufschliessen, hinein gehen, hernach wieder herauskommen und zuschliessen, wähnend, ich hätte nur Hut und Stock abgelegt und komme zu ihr. Aber niemand kommt. Da

*) Moritz: Magazin für Erfahrungsseelenkunde. VI. — Perty: II. 139.

sagt meine Frau: Mein Mann kommt sogleich. Dieses ereignete sich nicht einmal, sondern vielmal, sogar, da ich in Stockholm gewesen war, vor meiner Ankunft."*) Medizinalrat Schindler erzählt, dass ein gewisser Pommer, auf der Reise allein im Gastzimmer sitzend, sehnsüchtig an seine Frau dachte. Er fühlte, dass es nur eines ernsten Willens bedürfe, um sich zu ihr zu versetzen, und nun sah er sie in der That, mit einer weiblichen Arbeit beschäftigt, an ihrem Tische sitzen; er sass, wie er zu thun pflegte, auf einer Fussbank vor ihr, und sie suchte seine Arbeit vor ihm zu verbergen. Ein Expressbote seiner Frau belehrte ihn später, dass sie im gleichen Augenblick ihn in der angegebenen Stellung bei sich gesehen. Nach seiner Ankunft machte die Beschreibung der von ihm gesehenen Arbeit es zur Gewissheit, dass er in der That als Doppelgänger bei ihr gewesen.**) Hier ist nun wiederum die Undeutlichkeit des Ausdrucks zu bedauern. Dass Pommer sich selbst auf der Fussbank sitzen sah, könnte in zweierlei Weise ausgelegt werden; er konnte fernsehend sein eigenes Eidolon in dieser Situation erkennen oder sein Eidolon sah sich selber, wie wir an unserem Körper herabsehen. Mit anderen Worten: Sah Pommer seinem Eidolon in die Augen, oder sah dieses mit eigenen Augen nur seinen übrigen Astralleib?

Der badische Stabsmedikus Meier erzählt: Ein aufgeklärter Geistlicher hatte eine Schwester in fernem Lande, von der er schon seit zehn Jahren keine Nachricht mehr bekommen hatte. Als er einst morgens wachend noch im Bette lag, öffnen sich die Bettvorhänge, seine Schwester steht vor ihm, breitet mit einem „Gott grüsse dich, lieber Bruder!“ die Arme aus und verschwindet. Der Geistliche erzählt die Erscheinung seiner Frau und beschreibt genau die Gestalt und deren Kleidung. Beim Frühstück spricht man noch von der Sache, da geht die Thüre auf und mit einem „Gott grüsse dich, lieber Bruder!“ fliegt die Schwester ihm in die Arme, in derselben Kleidung, die vor wenigen Stunden am Phantom zu sehen war. Es ergab sich nun, dass die Schwester, dem

*) Linné: *Nemesis divina.*

**) Schindler: Magisches Geistesleben. 168.

Geistlichen gänzlich unbewusst, auf der Reise zu ihm begriffen und von Sehnsucht getrieben, von einem Gewitter überfallen in einem Dorfe aufgehalten wurde.*)

Auch in dieser Erzählung ist ein Mangel zu bedauern. Hatte die Schwester die Szene des Wiedersehens sich ausgemalt, vielleicht sogar jene Worte gedacht, und bestimmte sie dadurch die Thätigkeit des Phantoms? oder handelte dasselbe selbständig, und zwar fernsehend die Szene des Wiedersehens antizipierend, oder war die Übereinstimmung der Worte nur Zufall? Es ist schwer, diese Fragen zu beantworten, und man erkennt leicht, dass, so lange die Berichte in so unbestimmter Weise gehalten sind, eine wissenschaftliche Ausnützung derselben nicht möglich ist. In der That steht das massenhaft gebotene Thatsachenmaterial in gar keinem Verhältnis zur Verwertbarkeit desselben, und nur die allgemeinsten Grundzüge einer Theorie für diese Phänomene können entworfen werden.

Splittgerber erzählt, dass er als Oberprimaner einst auf der Strasse einen älteren Bekannten gesehen, den er 15 Meilen entfernt wusste. Da er ihn im nächsten Augenblick nicht mehr sah, besuchte er den Sohn desselben, der am Gymnasium studierte, aber nichts von seinem Vater wusste. An einem der nächsten Tage kam der Vater wirklich unerwarteter Weise, da er beunruhigende Nachrichten über den Sohn erhalten, die ihm den Entschluss erweckt hatten, selber nachzusehen.**)

Ein merkwürdiges Beispiel ist folgendes, in welchem der Entsendung des Astralleibes ein Fernsehen als Motiv vorausgeht: Der schwedische Kammerherr, Baron Sulza, stattete einst einem Nachbarn Besuch ab und kehrte nachts zurück. In der Nähe der Wohnung sah er seinen Vater ihm entgegen kommen, in einem ihm bekannten Anzug und mit einem Stock, den ihm ein zweiter Sohn geschnitten hatte. Er begrüsste ihn, hatte mit ihm ein langes Gespräch, aber im Schlafzimmer des Vaters angekommen, lag dieser entkleidet und in tiefem Schlafe zu Bett, erwachte sodann,

*) Archiv. VI, 1. 35.

**) Splittgerber: Schlaf und Tod. I. 301.

sah ihn befremdet an und erzählte ihm nun, er danke Gott, ihn zu sehen, denn ein schwerer Traum, dass der Sohn in Gefahr zu ertrinken sei, hätte ihn beunruhigt. Dies war in der That am gleichen Tage der Fall gewesen.*) Hier muss also ein hellsehender Rückblick angenommen werden, der dem Vater die Szene der überstandenen Gefahr vorstellte, oder wenigstens dem Traumbewusstsein eine Ahnung derselben, einen auf die Gefühlssphäre beschränkten Rückblick eingab. Auch dieser Bericht lässt wieder viel zu wünschen übrig.

Wir können alle diese Beispiele in die Worte des van Helmont zusammenfassen: „Es giebt eine ekstatische Kraft, die, durch ein glühendes Verlangen oder eine sehr lebhafte Vorstellung geweckt oder angeregt, den Geist zu einem nicht gegenwärtigen, weit entfernten Gegenstand hin zu versetzen im stande ist.“ Die berühmtesten Forscher des Mittelalters, Theologen, Philosophen und Ärzte, waren über diesen Punkt in Übereinstimmung; wer sich nun aber für die Untrennbarkeit der Seelenfunktionen entscheidet, wird auch die Versetzung der Gedanken mit der des Astralleibes verbinden.

Wir müssen nunmehr aber auch den umgekehrten Fall in Betracht ziehen: Die Gedankenübertragung ist in neuester Zeit als nicht mehr zu leugnende Thatsache festgestellt worden — und zwar auf Entfernung, ohne die Möglichkeit, unwillkürliche Muskelbewegungen zu übertragen —; es drängt sich somit die Frage auf, ob nicht bei tiefer Sehnsucht nach einer entfernten Person diese selbst beeinflusst werden kann, ihrerseits heranzukommen. Ein solches körperliches Heranziehen würde nur gesteigert darstellen, was bei der Gedankenübertragung häufig sich zeigt, dass sie auch Willensübertragung zur Vornahme einer bestimmten Handlung sein kann. Im Somnambulismus ist letzteres eine alltägliche Erscheinung, es frägt sich nur, ob auch eine wache Person ohne magnetische oder hypnotische Behandlung genötigt werden kann, einen fremden Willen auszuführen. Nun unterscheidet sich der Somnambulismus vom Wachen in psychischer Hinsicht zunächst darin, dass wir in

*) Dupotet: *traité complet du magnétisme animal.* 549.



ersterem durch Verlegung der normalen Empfindungsschwelle empfänglicher werden für solche Einflüsse, die im Wachen nicht die genügende Reizstärke besitzen, um uns bewusst zu werden. Eine bewegliche Empfindungsschwelle kann sich nun aber ausnahmsweise auch im Wachen beweglich zeigen, oder die Stärke eines fremden Willens kann ausnahmsweise einen Grad zeigen, dass selbst bei normaler Empfindungsschwelle der fremde Wille empfunden wird. Eine Somnambule Kerners sagt: „Ich werde sehr gestört, ich fühle, dass jemand durchaus zu mir will und ganz seinen Willen auf mich gerichtet hat.“ In der That war jemand die Treppe heraufgekommen, der mit Gewalt zu ihr wollte, aber abgewiesen worden war. „Würde diese Person nicht mit aller Willensneigung zu mir begehren, so würde ich kein Gefühl von ihr haben.“ *)

Goethe sagt in dieser Hinsicht: „Unter Liebenden ist diese magnetische Kraft besonders stark und wirkt sogar in die Ferne. Ich habe in meinen Jünglingsjahren Fälle genug erlebt, wo mich auf einsamen Spaziergängen ein mächtiges Verlangen nach einer Geliebten überfiel, und wo ich so lange an sie dachte, bis sie mir wirklich entgegenkam. Es wurde mir in meinem Stübchen unleidlich, sagte sie; ich konnte mir nicht helfen, ich musste hierher.“ Einen dieser Fälle erzählt Goethe sehr ausführlich.**)

Man braucht eben nicht selbst ein magisch angelegtes Individuum, wie Goethe, oder ein grosser Dichter zu sein, wie er, um derlei Phänomene für möglich zu halten, besonders in der Liebe, die gemäss ihrer metaphysischen Grundlage dem Willen eine so ausserordentliche Stärke erteilt, dass er selbst bei normaler Empfindungsschwelle von dem empfunden werden könnte, auf den er sich richtet.

Es frägt sich nun noch, ob vielleicht ein fremder Astralleib auf diese Weise herangezogen werden könnte. Der Aufgeklärte wird zwar sagen, dass ich immer tiefer in den Sumpf geräte; ich möchte ihn aber doch darauf aufmerksam machen, dass diese Möglichkeit der eben erwähnten gegenüber keine Steigerung, sondern

*) Kerner: Gesch. zweier Somnambulen. 19.

**) Eckermann: Gespräche mit Goethe. III. 137—139.

sogar Abschwächung wäre. Wie das Nachtwandeln, genau besehen, eine Steigerung der blossen Versetzung des Astralleibes ist, so musste Goethe, als er aus der Ferne seine Geliebte zu sich heranzog, zunächst ihre seelische Substanz, den Astralleib, beeinflussen, und nun handelt es sich darum, ob dieser allein, ohne den Körper mitzuziehen, gehorchen könnte, welches zu bezweifeln bei der Selbständigkeit, womit der Astralleib oft auftritt, nicht wohl angeht. Das ungebildete, aber eben darum auch von keinen aprioristischen Negationen eingeengte Volksbewusstsein hat von jeher den Glauben an solche Phänomene gehabt und in Volkssagen niedergelegt, die, ohne dass es nötig ist ihnen objektiven Wahrheitsgehalt zuzusprechen, doch psychologische Wahrheiten in sich bergen können. So kommen in den Sagen oft getrennte Liebende auf ekstatischem Wege zusammen und verkehren mit einander. Ein solcher erotischer Ekstatiker war auch der berühmte Theologe Germanus von der Hagen, der eine adelige Frau liebte und, weil er nicht anders konnte, auf zauberischem Wege sich zu ihr begab, worauf er zu ewigem Kerker verurteilt wurde. So berichtet Del Rio, ohne es für nötig zu finden, bloss die psychologische Wahrheit dieser Geschichte anzuerkennen.*)

Um wieder auf unser eigentliches Problem zurückzukommen, so finden wir die Doppelgängerei nicht bloss beschränkt auf heftige innere Aufwühlungen, und es fehlt nicht an Beispielen, dass ein lebhafter Wunsch, ja der blosse Gedanke genügt. Der Gymnasialdirektor Musäus erzählt, dass sein Vater, der als Pfarrer eine grosse, aus fünf Kirchspielen bestehende Gemeinde zu versehen hatte, oft 1—2 Stunden vorher an Orten gesehen wurde, zu welchen er erst unterwegs war. Man sah ihn den Weg herkommen, sich dem Hause nähern, wie zum Eintritt, und wenn man ihm entgegen ging, war er nicht zu finden.**) Eine Köchin zu Ebersdorf wurde oft an den Gartenbeeten thätig gesehen, wenn sie am Kochherde stand und sehnlich die Kräuter zu haben wünschte.***) Der Regierungsrat Triglin sieht, in die Kanzlei gehend, um dort einen

*) Del Rio: *disquisitiones magicae*. II. 26.

**) Perty: Blicke in d. verborgene Leben. 139.

***) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 145.

Bündel Akten zu holen, an dem ihm sehr viel gelegen war, auf seinem gewöhnlichen Stuhle sich selbst sitzen, das Bündel Akten vor sich; erschreckt geht er nach Hause und schickt nun die Magd nach den Akten, die nun ebenfalls ihren Herrn auf dem Stuhle dort sitzen sieht.*) Der Landrichter F. schickte einst seinen Schreiber in ein benachbartes Dorf, um dort eine Bestellung zu machen. Nach einiger Zeit trat der Schreiber wieder ins Zimmer des Landrichters, nahm aus dem Bücherschrank ein Buch und blätterte darin. Überrascht fuhr der Landrichter ihn an, warum er noch nicht fortgegangen; aber bei dieser Frage verschwand die Gestalt, und das Buch fiel auf den Boden. Aufgeschlagen, wie es gefallen war, legte es der Landrichter auf seinen Tisch. Als der Schreiber abends zurückkam und ausgefragt wurde, erzählte er, er sei in Begleitung eines Bekannten gegangen, mit dem er über eine Pflanze, die sie gefunden, einen botanischen Zwist gehabt habe; er sei seiner Sache so sicher gewesen und habe geäussert, dass, wenn er zu Hause wäre, er aus dem Linné die Seite aufschlagen könnte, wo der Beleg für seine Behauptung zu finden wäre. Es war dies eben das Buch, welches gefallen war, und die Seite, die sich aufgeschlagen hatte.**) Eine ganz ähnliche Geschichte findet sich beim gleichen Autor: Ein junger Mann begab sich nach Göttingen, um dort unter Benutzung der Bibliothek eine Dissertation zu schreiben. Bei schon vorgerückter Arbeit erinnerte er sich einer unter den Büchern seines Vaters gesehenen Monographie, deren Einsicht ihm dringend notwendig erschien. Er schrieb daher seinem Vater, ihm dieselbe so bald als möglich zu senden, dieser aber konnte ungeachtet aller Mühe die Schrift nicht finden, und teilte ihm den Misserfolg mit. Bald darauf arbeitete der Vater in seiner Bibliothek, erhob sich, um ein Buch aus dem Repositorium zu holen und sah plötzlich seinen Sohn neben sich eine in der Höhe befindliche Schrift ergreifen. Überrascht rief er: „Mein Sohn, wo kommst du her?“ aber ebenso plötzlich verschwand die Gestalt, und als nun der Vater besonnen

---

*) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 146.
**) Kerner: Blätter aus Prevorst, IV. 122.

nach der Stelle langte, wo er die Hand des Sohnes gesehen, lag die von ihm so dringend verlangte Monographie in seinen Händen. Sofort sendete er sie nach Göttingen, und diese Sendung kreuzte sich mit einem Briefe des Sohnes, worin dieser genau die Stelle bezeichnete, wo die Schrift zuverlässig zu finden sein müsste; es war die Stelle, wohin das Phantom gegriffen hatte.*)

Wenn auf einen bestimmten Gegenstand gerichtete Gedanken zum habituellen Zustand werden, liegt darin vielleicht ein Ersatz für die Intensität des Willens. Ein kurhessischer Bauer verkaufte sein Anwesen und wanderte nach Amerika aus. Eines Abends, als die Frau des neuen Besitzers in der Wohnstube beschäftigt war, sah sie die Thüre sich öffnen und statt ihres erwarteten Mannes den Ausgewanderten hereintreten, der sie betrübt anschaute und verschwand. Bald darauf, während die Frau am Spinnrade sass, öffnete sich wieder die Thüre, die Ehefrau des Ausgewanderten trat herein und durch die Nebenthüre in eine Kammer, wo man sie geräuschvoll hantieren hörte. Nach später eingegangenen Briefen war um dieselbe Zeit das Schiff der Ausgewanderten in einem heftigen Sturme vom Untergang bedroht.**) Die verbliebene Sehnsucht nach der zurückgelassenen Heimat scheint also hier im Augenblicke der Gefahr noch gesteigert worden zu sein.

Die Magd eines Buchbinders Fruiauf schmeichelte sich mit der Hoffnung, seine Frau zu werden. Ihr Eidolon kam einst nachts durch die verschlossene Thüre in sein Zimmer, stierte ihn im Vorübergehen an und ging dann wieder hinaus, während die Magd selbst in einem abgesperrten Hintergebäude schlief. Als sich dieser Besuch wiederholte, verbat sich der Buchbinder unwillig solche nächtliche Besuche, worauf das Phantom mit einem tiefen Seufzer plötzlich verschwand. Am Tage darauf vernahm er, dass die Magd in der Nacht erkrankt sei.***) Wenn wir hier einen Kausalzusammenhang annehmen dürfen zwischen der barschen Abweisung und der nächtlichen Erkrankung, so wäre damit die

*) Kerner: Blätter aus Prevorst. IX. 177.
**) Kerner: Magikon. II. 85.
***) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 134

Solidarität des Phantoms mit dem Körper in psychischer Hinsicht bewiesen, wodurch die substanzielle Natur und Realität des Phantoms in hohem Grade wahrscheinlich wird.

Einen höchst merkwürdigen und rührenden Fall von Doppelgängerei, die durch habituelle Gedankenrichtung und zur zweiten Natur gewordenes Pflichtgefühl hervorgerufen wurde, erzählt Happach. Derselbe hatte eine alte Magd, ein Muster von Pünktlichkeit, die mit sich selbst nicht zufrieden war, wenn sie etwas versäumt hatte. Um 3 Uhr früh musste sie ihm täglich den Thee bringen, wobei sie seine unter dem Spiegel hängende Taschenuhr, an der sie selber sich nicht orientieren konnte, ihm ans Bett brachte. Eines Tages kam sie zur Thüre herein, leise, als ginge sie auf Strümpfen, trat mit der Uhr an sein Bett, wendete sich aber dann wieder hinweg und antwortete nicht, als er sie ansprach. Er stand auf, ging durch die Thüre, die er verschlossen fand, zu ihr in den zweiten Stock hinauf, wo er sie mit Mühe aus dem Schlaf weckte. Dies wiederholte sich nach einigen Tagen. Von nun rief er sie an, wenn er sie kommen hörte; sie antwortete, wenn sie körperlich da war, schwieg aber, wenn es nur das Phantom war. Ermahnte er sie abends, nicht zu verschlafen und ihm rechtzeitig den Thee zu bringen, dann kam sie jedesmal etwa eine Stunde später, oft zweimal, doppelgängerisch. Es geschah das über hundert Mal, so dass Happach sich daran gewöhnte, und ihm nur das Interesse für das Problem blieb.*)

Man kann sich, besonders wenn die Thätigkeit des Phantoms nur in der Vornahme gewohnter Beschäftigung besteht, der Ansicht kaum entschlagen, dass diese Form der Doppelgängerei und das Nachtwandeln mit Vornahme gewohnter Handlungen auf gleicher psychischer Grundlage beruhen, sowie auch das häufige Erwachen zu festgesetzter Stunde, wobei es vom Energiegrad des im Schlafe fortdauernden Willens abhängt, ob sich der Seelenleib von uns trennt, oder ob unter Einwirkung auf das motorische Nervensystem Nachtwandeln eintritt, oder ob wir nach Angabe

*) Happach: Materialien zu neuen Ansichten über Erfahrungsseelenkunde. II. 164—172.



der sogenannten Kopfuhr — die im Somnambulismus eine grosse Rolle spielt — nur erwachen. Der Einwurf, dass dieses Erwachen viel häufiger eintritt, als das Nachtwandeln, und dieses häufiger, als die Doppelgängerei, während gesteigerte Willensintensität die umgekehrte Reihenfolge hervorbringen würde, erledigt sich durch die Unzulänglichkeit der Erfahrung, weil die Doppelgängerei nicht immer mit Erinnerung verknüpft ist und beim Beobachter eine besondere Wahrnehmungsfähigkeit voraussetzt. Es mag zweifelhaft sein, welche Stellung in der Reihenfolge die Kopfuhr einnimmt, aber dass das Nachtwandeln eine grössere Willensenergie erfordert, als die Doppelgängerei, ist kaum zu bezweifeln, da der Nachtwandler den Astralleib nicht zurücklässt, sondern mitträgt. Der Nachtwandler ist als Gegenstand der Erfahrung häufiger, als der Doppelgänger; die Erfahrung kann aber nicht alle Fälle der Doppelgängerei umschliessen, es könnte also die letztere an sich doch die häufigere Erscheinung sein.

Es sind Fälle verzeichnet, die beweisen, dass eine sehr geringe Intensität des Willens genügt, die Projektion des Eidolon zu bewirken, ja dass blosse Gedanken sie herbeiführen. Kerner berichtet von einem halberwachsenen Knaben, der auch sonst noch sich fernwirkend verhielt und einst auf der Bergwiese war, während seine Altersgenossen weiter oben um die Hütte herum beschäftigt waren. Es kam ihm dabei der Gedanke, hinaufzugehen und mittels einer Stange die zur Hütte führende Wasserleitung zu reinigen. Während dessen sahen sein Gefährten ganz deutlich seine Gestalt oberhalb der Hütte mit einer Stange auf der Schulter bergan gehen, und erschraken nicht wenig, als er gleich darauf in leiblicher Gestalt unter der Hütte herauf kam.*)

Endlich können auch bewusste Gedankenrichtung und bewusster Wille gänzlich fehlen, und doch Verdoppelung eintreten. Fräulein Emilie Sagée, eine französische Erzieherin, verlor im neunzehnten Jahre ihre Stellung, weil sie überall als Doppelgängerin gesehen wurde. Die Mädchen im Pensionat zu Neuwelke in Lievland sahen sie manchmal im Saal oder im Garten, während sie

*) Kerner: Magikon. V. 496.

zugleich an anderen Orten war; stand sie bei der Lektion vor der Tafel, so wurde sie oft doppelt gesehen, im Aussehen gleich, dieselben Bewegungen machend, und nur darin unterschieden, dass sie leiblich die Kreide in der Hand hielt, während das Phantom nur die Bewegungen nachahmte. Als sie einst einem Mädchen rückwärts den Rock zuknöpfte, sah dieses umblickend zwei Fräulein Sagée, die an ihr knöpften, worüber sie vor Schrecken in Ohnmacht fiel. Bei Tische stand manchmal der Doppelgänger hinter dem Fräulein, ihre Bewegungen mitmachend, nur ohne Messer und Gabel in der Hand.*)

Dass die Doppelgängerei, weil ihr meistens die nachträgliche Erinnerung fehlt und weil sie beim Mangel eines Sehers nicht konstatiert werden kann, in Wirklichkeit viel häufiger eintritt als in der Erfahrung, zeigt sich auch aus jenen Beispielen, worin das Phantom gerade von dem, welchem der Besuch gilt, nicht wahrgenommen wird, während zufällig Anwesende die Disposition des Sehers zeigen. Von zwei reisenden Kaufleuten sah der eine nachts die Gestalt der Mutter des anderen an das Bett desselben treten und sich über ihn beugen. Sie war um dieselbe Stunde gestorben.**) Hier zeigt sich also das Phantom einem empfänglichen Gefährten, während der Sohn selbst weiterschläft, was allerdings nicht ausschliesst, dass ihm der Vorgang als Traumbild erschien. Wie nämlich die Somnambulen und Nachtwandler zwar im allgemeinen erinnerungslos erwachen, andernfalls aber die Wirklichkeit als geträumt erinnert wird, so bleibt auch dem Doppelgänger meistens keine Erinnerung von der Phantomthätigkeit, wenn aber doch, so wird sie oft für einen Traum gehalten. So beim Dissenterprediger Wilkind, der 1800 starb. Als Jüngling erschien derselbe — wie es ihm vorkam, im Traume reisend — seiner Mutter, die darin ein böses Zeichen sehend ausrief: „O Sohn, du bist tot!" Sie hatte jemanden an das Haus kommen hören, der die verschlossene Hausthüre zu öffnen versuchte — das bekannte irrationale Verhalten —, dann aber zur Hinterthüre herein

*) Perty: Realität magischer Kräfte. 67.
**) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 153.

kam, worauf der Sohn vor ihr stand. Mutter und Sohn waren sich der Erscheinung und der gesprochenen Worte aufs klarste bewusst. Sie schrieb ihm sogleich mit der Bitte um schleunige Nachricht, von der sie erst beruhigt wurde.*) Der Doppelgänger kann also auch im tiefen Schlaf auftreten; auch ist vorweg zu erwarten, dass dieser Umstand sogar günstiger dafür ist, als das Wachen, denn das Bewusstsein spielt in der Doppelgängerei nur eine passive Rolle und kann sie zwar hindern, aber nicht bewirken.

Da wir nun die Erzeugung des Phantoms nicht nur bei tiefer innerlicher Aufwühlung eintreten sehen, sondern herabsteigend verfolgt haben bis zu jenen Fällen, wo es mit bloss vorübergehenden, aber seine Thätigkeit bestimmenden Gedanken verbunden ist, ja da sie sogar vollkommen unbewusst bewirkt wird, so scheint sich aus der Intensität des Willens, der Gedanken und des Bewusstseins überhaupt keine Grenze ziehen zu lassen zwischen Thätigkeiten der Seele, an welchen nur das Denken, und anderen, an welchen auch das Organisieren beteiligt wäre; es hat fast den Anschein, als wären beide Seelenfunktionen immer mit blossen Gradunterschieden in der Mischung ungetrennt verbunden. Gilt diese Mitbeteiligung der organisierenden Seele sogar für die Produkte des wissenschaftlichen, technischen und künstlerischen Bewusstseins, in die sie als unbewusster Faktor eingreift, so ist in der That nicht einzusehen, warum Gedanken, die tiefer aus unserer Substanz heraufquellen und mit Gefühlserregungen versetzt sind, ohne Mitbeteiligung der organisierenden Funktion erfolgen sollten. Das „*Anima est ubi odit vel amat*“ enthält mehr Wahrheit, als wir anzunehmen geneigt sind, und auch bezüglich der Gedanken müssen wir der Vorstellung entsagen, als gebe es stofflose Kräfte. Auch diese scheinbar so stofflosen Gebilde können zur sinnlichen Wahrnehmung gelangen und nur an den Sinnen kann es liegen, wenn das scheinbar nur ausnahmsweise geschieht. Gerade im Gebiete der Mystik, wo wir es mit einem modifizierten Wahrnehmungsvermögen zu thun haben, werden wir für diese Anschauung noch triftigere Gründe aufstellen können.

---

*) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 132.

X.

Die Thätigkeit des Doppelgängers.

Wenn wir von der eben angedeuteten Frage nach der Natur unserer Gedanken ganz absehen, so kann einem durch Gedankenübertragung erklärbaren Phantom keine Realität zugesprochen werden; es würde sich dasselbe in eine der passiven Phantasie von aussen aufgedrungene Hallucination auflösen. Für diese Auslegung sprechen besonders jene Fälle, wo das Phantom nicht vereinzelt auftritt, als der Hauptbestandteil im Bewusstsein des die Vision Übertragenden, nämlich als Inhalt seines Selbstbewusstseins, sondern sein ganzer momentaner Bewusstseinsinhalt vom Empfänger geschaut wird. So erzählt Daumer von einem Mädchen, das in Begleitung seiner Cousine verreisen wollte, und dem diese versprach, sie um vier Uhr morgens im Wagen abzuholen. Sie war rechtzeitig bereit und harrte der Cousine, vernahm Pferdegetrappel und das Rollen des Wagens, der näher kommend vor dem Hause anhielt. Sie hörte das Öffnen der Hausthüre, die Schritte auf der Treppe, das Rauschen des Kleides, endlich tritt auch die Cousine herein, bleibt aber auf die Anrede stumm und grüsst sie nicht. Auf einmal verschwindet das Phantom, aber auch kein Wagen ist zu sehen, und wie es Tag wird, kommt die Nachricht, die Cousine sei abgehalten worden.*) Bei der Kompliziertheit und dem rationalen Inhalt des Vorgangs ist anzunehmen,

*) Daumer: Das Reich der Geister. I. 186.

dass diese Halluzinationen und Auditionen nicht von der aktiven krankhaften Phantasie erzeugt, sondern von der passiven Phantasie empfangen wurden.

Eine grössere Wahrscheinlichkeit für die Realität des Phantoms ergiebt sich, wenn dasselbe mehrere Sinne zu affizieren vermag, wenngleich nicht vergessen werden darf, dass alle unsere Sinne, sogar gleichzeitig und in harmonischer Weise, getäuscht werden können, wie wir etwa auch im Traume die gepflückte Blume nicht nur sehen, sondern auch in der Hand fühlen und riechen.

Bezüglich der Thätigkeiten des Phantoms ist nun vor allem zu erwähnen, dass es nicht nur sichtbar, sondern auch hörbar ist, das heisst sprechen kann. Dabei sind zwei Kategorieen scharf auseinander zu halten: im einen Fall werden die vom körperlichen Menschen gesprochenen Worte zugleich aus dem Phantom vernommen; im anderen Falle spricht das Phantom selbständig, wenn auch im Sinne des körperlichen Menschen, der aber selber schweigt. Börne erwähnt irgendwo eine Hellseherin, welche behauptete, sie könne sich entfernten Personen, indem sie deren Namen ausspreche, hörbar machen. Er erinnert dabei an die Redensart, dass uns die Ohren klingen, wenn abwesende Personen von uns sprechen, und indem er empfiehlt, den Aberglauben nicht zu verlachen, sondern dadurch zu vernichten, dass man ihn ergründet und begreiflich macht, sagt er: „Es sind uns in den Ueberlieferungen des Aberglaubens Gesetze der Natur zugekommen, deren Bilderschrift zu enträtseln wir uns bemühen sollen, so hindernd uns auch der Spott und die eitle Anmassung der Menschen in den Weg treten, welche die Grenze ihres Wissens für die Grenze der Wissenschaft halten.“*)

Für das nachfolgende Beispiel stehen zwei Ärzte ein: die Somnambule Auguste Müller hatte in der Krise einem Herrn ärztliche Ratschläge erteilt. Einst war derselbe verhindert, das verordnete Bad zu nehmen, ersetzte es vor dem Schlafengehen durch ein Fussbad, schlief aber dabei ein. Da träumte ihm, man rufe

*) Daumer: Reich des Wundersamen. 133.

ihm zu: „Mache, dass du vor dem Läuten der 11 Uhr-Glocke erwachst und aus dem Bade heraus ins Bett kommst, sonst befällt dich eine schwere Krankheit!“ Erschreckt erwachte er und stieg aus dem kalt gewordenen Bade, als es eben 11 Uhr schlug. Tags darauf, als man dieses der Somnambulen erzählen wollte, bemerkte sie, sie wisse es bereits, sie selbst hätte diesen Traum veranlasst. Dieser Fall löst sich wohl in Gedankenübertragung auf, die hier nur die besonderen Merkmale der Willkür und der Entfernung hat.*)

Hofrat Schubert erzählt in seiner Selbstbiographie, dass sein Vater, Hofmeister in einer Familie, im Schlafe zweimal von seiner sterbenden Mutter gerufen wurde, schnell zu ihr zu kommen, wenn er sie noch einmal sehen wolle; er sah sie dann an seinem Bette stehen, sie reichte ihm die Hand, nahm Abschied und verschwand. Nachmittags brachte ein reitender Bote die Nachricht, sie sei morgens mit dem sehnlichen Wunsche gestorben, ihren Sohn noch einmal zu sehen.

Der Gastwirt Meinike befand sich einst auf der Reise; Frau und Tochter hatte er zurückgelassen. Nachts hörte die Tochter plötzlich die Thüren nacheinander aufgehen, zuletzt auch die verriegelte des Schlafzimmers, und sah ihren Vater hereintreten, der seufzend die Worte sprach: „Ach! ich armer verlassener Mann!“ und verschwand. Die Tochter weckte ihre Mutter, man fand aber die Thüre verschlossen. Acht Tage später kam der Vater zurück und es stellte sich heraus, dass er zu jener Stunde mit Wagen und Pferd vom Damme heruntergestürzt und besinnungslos ins Wirtshaus gebracht worden war. Als er wieder zu sich gekommen, waren seine ersten Worte: Ach! ich armer verlassener Mann!**)

Wenn in diesem Falle die ausgesprochene und durch Fernwirkung vernommenen Worte auf die Tochter berechnet waren, so scheint das im folgenden Beispiel nicht der Fall gewesen zu sein: Ein wissenschaftlich gebildeter Künstler las abends in den *philosophical transactions*, bis er müde wurde. Beim Auskleiden

---

*) Meier und Klein: Geschichte der hellsehenden Auguste Müller. 9.
**) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 141.

sah er plötzlich die Gestalt eines Verwandten vor sich stehen und vernahm die Worte: „Zweimal wird zureichen!“ Das Gesicht war so deutlich, dass er sogar die Pockennarben unterscheiden konnte; der Anzug bestand aus Sackleinwand, schloss dicht unter dem Kinn, bedeckte aber die ganze Gestalt, so dass weder Hände noch Füsse sichtbar waren. Später erfuhr der Maler, dass sein Verwandter in jener Nacht einen Selbstmord versucht hatte und in das Zwangshemd gesteckt worden war. Die vom Phantom ausgesprochenen Worte legte er, wohl mit Recht, so aus, dass der Irrsinige denken mochte, zwei Stösse oder Stiche würden seinem Zweck entsprechen.*) Dass nun im Irrsinn häufig somnambule Fähigkeiten zu Tage treten, ist bekannt, und zwar zeigt sich im Hintergrunde des gestörten sinnlichen Bewusstseins das transcendentale Bewusstsein oft in auffälliger Integrität. Es kann demnach nur vom Standpunkt des irrsinnigen Bewusstseins gelten, dass die Worte des Phantoms auf den Hörer nicht berechnet waren, nicht aber vom Standpunkt des Phantoms, das eher als der Träger des intakten Bewusstseins angesehen werden könnte.

Komplizierter ist der folgende Fall: Frau von M. in Ungarn, im Garten gehend und dabei besorgt ihres in Rom weilenden Sohnes gedenkend, sieht diesen plötzlich zwischen den Bäumen auf einem Ruhebett liegend, wie einen Sterbenden. Sie weicht entsetzt zurück und hört die mit gebrochener Stimme gesprochenen Worte: „Mein Gott! sie flieht vor mir!“ Eine Woche später trifft aus Rom ein Freund des Sohnes ein und erzählt, der Sohn habe sterbend seine Mutter zu sehen geglaubt, die sich aber entsetzt von ihm abwendete, worauf er mit jenen Worten auf den Lippen starb.**) Nehmen wir nun an, es sei das Phantom nur ein subjektives Gebilde der Mutter gewesen, wenngleich eine durch den entfernten Sohn übertragene Halluzination, so begreift man nicht die dem entsetzten Zurückweichen der Mutter angepassten Worte des Phantoms. Will man auch diese in die subjektive Erklärung einschliessen, so müsste als erklärendes Zwischenglied eingeschoben werden, dass der Sohn

*) Crowe: Nachtseite der Natur. I. 224.

**) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 157.

nicht nur fernwirkend, sondern auch fernsehend sich verhielt, infolge davon jene Worte aussprach, die dann durch abermalige Übertragung auf die Mutter eine Audition hervorriefen. Der zuerst Sprechende wäre also der sterbende Sohn gewesen, nicht das Phantom. Nehmen wir dagegen die Realität des Phantoms an, so würde das Fernsehen des Sohnes zwar entbehrlich werden, dafür müssten aber die gesprochenen Worte zunächst dem Phantom zugeschrieben werden, das dieselben fernwirkend auf den Sohn übertrug. Nun haben wir allerdings schon bisher ein solidarisches Verhältnis zwischen dem Körper und dem Phantom häufig beobachtet: Das Phantom kopiert die Situation des leiblichen Menschen, es zeigt den gleichen Bewusstseinsinhalt, die gleichen Empfindungen, spricht die gleichen Worte und nimmt sogar solche Handlungen vor, als wären beide vom gleichen Mechanismus getrieben. Aber in allen diesen Fällen lag der Entstehungsherd für die Merkmale und Handlungen des Phantoms im leiblichen Menschen. Im Gegensatze hierzu würde uns nun das letzte Beispiel — wenn wir das Phantom für real erklären — nötigen, eine Solidarität in umgekehrter Richtung anzunehmen; die gesprochenen Worte wären dem Phantom beizulegen, dem Sohne nur das Echo derselben. Hier nun will ich diesen Fall lediglich benützen, um das Problem zu fixieren, welches vorliegt: Die vom Phantom auf den leiblichen Menschen überspringende Solidarität. Wer die Phantome für real erklärt, giebt damit die Existenz dieses Problems zu, und es obliegt ihm die Erklärung.

Diese Solidarität zwischen Körper und Phantom ist nun auch der Punkt, wo der Hebel anzulegen ist, um die Realitätsfrage zu entscheiden. Dies wird aber erst dann geschehen können, wenn experimentelle Untersuchungen angestellt werden, an deren Möglichkeit nicht zu zweifeln ist, weil Somnambulismus und Doppelgängerei auch willkürlich ins Spiel gesetzt werden können, was in Indien wenigstens niemals bezweifelt wurde. Durch solche Experimente müsste konstatiert werden, sowohl dass Veränderungen am Körper auf das Phantom übergehen, wie solche an dem Phantom auf den Körper. Bei jener Solidarität, die vom Körper ihren Ausgangspunkt nimmt, würde die subjektive Erklärung durch Ge-

dankenübertragung wohl schon dadurch ausgeschlossen sein, dass die successive vorzunehmenden Veränderungen wenigstens bei vorhandener Bewusstlosigkeit nicht zu Bestandteilen des Bewusstseins werden können; es müsste also die eventuelle Übertragung mindestens einem transcendentalen Bewusstsein und fernwirkenden Willen zugeschrieben werden, wie die Übertragung bei noch vorhandenem Bewusstsein diesem. Würde dagegen das Phantom einer Behandlung dieser Art unterworfen, die durch Reperkussion auf den Menschen überginge, so müssten wir uns auch für die Realität des Phantoms entscheiden, weil zwar die Möglichkeit des Fernsehens vorliegt und es denkbar wäre, dass auf diesem transcendentalen Wege der Körper ein Stigma erwerben könne, was aber nur möglich ist, wenn der Fernsehende sein Phantom als einen Teil seiner eigenen Substanz erkennt und empfindet.

Die Seherin von Prevorst verfiel einst abends neun Uhr ungewöhnlicher Weise in den magnetischen Schlaf, in welchem sie wieder „aus sich herausgeführt wurde". Da rief sie „Ach Gott!", aber dieses Wort tönte nur wie gehaucht. Sie erwachte wie unter dem Ausruf dieses Wortes und sagte selbst, sie hätte sich doppelt gehört, als hätten zwei aus ihr gesprochen. Tags darauf kam die Nachricht, dass ihr Vater zu Oberstenfeld — vier Stunden entfernt — gestorben sei, und der behandelnde Arzt, Dr. Föhr, schrieb hierüber an Kerner: „Nach meiner Ankunft zu Oberstenfeld fand ich den Herrn Wanner bereits tot, hörte aber, als ich mich im Wohnzimmer befand, das an ein Nebenzimmer, in dem sich der Tode befand, grenzte, gegen neun Uhr nachts ganz deutlich eine Stimme — wie mir zu sein schien die Stimme des Verstorbenen — in jenem Nebenzimmer, wo niemand, als dieser war, „Ach Gott!" rufen. Erst auf das dritte Mal, wo ich diesen Ruf hörte, ging ich in das Zimmer, da ich vermutete, Herr Wanner sei vielleicht nur scheintot; denn ich konnte nicht anders glauben, als es sei dieser Ruf von ihm gekommen. Ich besichtigte deswegen den Toten genau, weilte auch noch eine Stunde länger und versicherte mich von seinem völligen Tode."*) Dr. Föhr hörte also den Ruf

*) Kerner: Die Seherin von Prevorst. 94.



dreimal deutlich in Oberstenfeld, Kerner vier Stunden entfernt nur einmal wie gehaucht. Wir müssen also wohl annehmen, dass die Stimme zuerst vom Phantom ausgegangen war und erst durch Übertragung auf die Seherin von dieser nachgesprochen wurde. Einem Phantom aber, welches selbständig Bewusstsein und Empfindung hat und sie äussert, muss wohl Realität zugesprochen werden. Die Seherin hatte nicht fernsehend und dann fernwirkend dem Arzte eine blosse Audition erzeugt, sondern etwas von ihrer seelischen Substanz war gegenwärtig.

An diese Fälle würden sich nun diejenigen anreihen, in welchen das Phantom in noch auffälligerer Weise als selbständiger Redner sich darstellt. Vermöge des Umstandes jedoch, dass dabei die Doppelgängerei nicht mehr das Merkmal der Unwillkürlichkeit besitzt, verweisen sich diese Fälle von selbst in ein späteres Kapitel.

Aus allen diesen Beispielen hat man zur Genüge ersehen können, dass diejenigen, welche Phänomene dieser Art kurzweg als Halluzinationen und Auditionen bezeichnen weit davon entfernt sind, das Problem zu lösen, weil Halluzinationen und Auditionen die objektive Quelle nicht ausschliessen; aber selbst diese Erklärung nicht in allen Fällen zureicht, sondern in einigen nur die Realität des Phantoms die Vorgänge erklärt. Von den drei möglichen Erklärungsarten kennt nun aber die moderne Physiologie nur die erste, nämlich die rein subjektiven, krankhaften Halluzinationen und Auditionen der aktiven Phantasie; darum ist aber auch dieser Wissenszweig allen mystischen Phänomenen gegenüber von der grössten Hilflosigkeit und ist, um wenigstens den Schein seines Ansehens zu wahren, zu negierenden Machtsprüchen genötigt.

Wir können uns nunmehr weiteren Thätigkeiten des Doppelgängers zuwenden; wir werden auch durch diese immer mehr dahin gedrängt werden, die Realität des Phantoms anzunehmen.

Dass die Sichtbarkeit und Hörbarkeit des Phantoms — erstere wäre denn durch die photographische Platte, letztere durch den Phonograph konstatiert — noch nicht als Fälle von materieller Anwesenheit angesprochen werden können, ist genugsam erörtert. Weiterhin handelt es sich um die Fälle, in welchen das Phantom

tangibel wird, auf das Tastgefühl einwirkt, wie jenes, wovon Kapitän Kidd dem Lord Byron erzählte. Ein weiteres Beispiel, zugleich in anderer Hinsicht interessant, erwähnt Perty: „Leutnant B., aus lustiger Gesellschaft nach Hause kehrend, sieht am beleuchteten Fenster seines Zimmers sich selbst, der eben von seinem Diener ausgekleidet wird. Sprachlos vor Schrecken bleibt er stehen, bis er durch dumpfes Krachen aus seiner Betäubung erweckt wird; er ermannt sich und läutet; der Diener verwundert sich über sein Kommen, da er ihn eben erst ausgekleidet habe, wobei derselbe so still gewesen sei. Beide treten nun in das Schlafgemach, finden einen Teil der Decke eingestürzt und das Bett des Offiziers zertrümmert."*) Da nun Gedankenübertragung und materielle Fernwirkung zu den geläufigen Begriffen der transcendentalen Psychologie gehören, lässt sich die Möglichkeit nicht in Abrede stellen, dass auch beide vereinigt auftreten können. Für die Realitätsfrage entscheidet also dieses Beispiel nichts.

Ein Herr, der in Basel häufig das Haus eines dortigen Bürgers zu besuchen pflegte, so dass sein Kommen schon an der eigentümlichen Art, wie er die Klingel zog, erkannt wurde, begab sich nach Berlin. Dort erkrankt, dachte er mit Wehmut an die Familie in Basel. Bald darauf kam von dort eine Anfrage nach seinem Befinden, weil man durch einen seltsamen Vorfall erschreckt worden sei. Man hatte nämlich die Klingel so ganz nach seiner Art ziehen hören, dass Herrschaft und Diener sich über die unvermutete Rückkehr des Freundes aus Berlin verwunderten; doch fand man niemanden vor der Hausthüre. Der Briefwechsel ergab nun die Gleichzeitigkeit dieses Vorfalles und jener sehnsüchtigen Gedanken.**) Hier müssten nun zwei Arten von möglicher Fernwirkung erst ausgeschlossen werden, bevor wir zur Annahme einer Thätigkeit des Phantoms selbst greifen: es könnte Audition vorliegen durch molekulare Wirkung auf das Gehirn der Hörer — wie sie bei jedem geträumten Ton vorkommt —, nur dass sie eben in unserem Beispiel eine Fernwirkung wäre; oder

*) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 147.
**) Kerner: Magikon. V. 495.

wenn selbst die Glocke gezogen worden wäre und geläutet hätte, frägt es sich, ob nicht auch das fernwirkend geschehen konnte durch Umwandlung der disponiblen Kräfte. Für den Begriff der Fernwirkung bleibt es sich nämlich ganz gleich, ob sie nur molekulare Veränderungen in einem Gehirn hervorbringt oder sinnlich wahrnehmbare an einem leblosen Objekt:

Der tierische Magnetismus beweist nämlich zunächst, dass der Magnetiseur über seine eigenen Nervenendigungen hinaus auf einen fremden Organismus wirken kann. Dupotet hat im Hôtel Dieu in Gegenwart der Direktoren und Ärzte dieser Anstalt seine magnetische Kraft durch verschlossene Thüren bewiesen, auch wenn der Magnetisierte von der Anwesenheit des Magnetiseurs nichts wusste, und Ärzte, wie Wienholdt*) und andere, haben die magnetische Heilkraft selbst auf Entfernung von Meilen erprobt, ganz entsprechend den Worten, die schon 1679 Maxwell aussprach: „Wer durch diesen allgemeinen Geist auf den Menschen zu wirken weiss, kann heilen, und dieses auf jede Entfernung, welche es auch sei.“**) Auf die Unbegreiflichkeit der Sache kommt es gar nicht an; wir müssen uns vor den Thatsachen beugen, und ist zudem die Wirkung des Willens auf einen entfernten Organismus nicht unbegreiflicher, als die auf die Muskeln des eigenen Leibes. Elektrische Fische, wie *Gymnotus* und *Torpedo*, erzeugen auf Entfernung elektrische Schläge, wie der Mensch auf Entfernung magnetische Wirkungen. Seit Galvani wissen wir ferner, dass Muskelbewegungen Resultate eines elektrischen Prozesses sind, und Dubois-Reymond hat nachgewiesen, dass die elektrischen Ströme in den Nerven sogar gemessen werden können. Damit ist nun eine Kraftquelle angedeutet, die über das Nervensystem hinaus zu wirken vermag. Wir sind naturwissenschaftlich berechtigt, den Menschen als mikrokosmischen Inbegriff der tellurischen Kräfte anzusehen; diese Kräfte zeigen sich aber in der Aussenwelt als fernwirkende, darum lässt sich nicht bezweifeln, dass auch der Mensch mit Hilfe dieser Kräfte auf fremde

---

*) Wienholdt: Heilkraft des tier. Magnetismus. III, 3. 300.

**) Maxwell: *Medicina magnetica.* Aphor. 69.

Materie einwirken, d. h. Bewegungsformen erzeugen kann, die sich als Licht, Elektrizität und Magnetismus kundgeben. Alle Kräfte sind aber verwandlungsfähig in äquivalente Beträge anderer Kräfte, molekulare Veränderungen können also in räumliche Bewegungsformen umgewandelt werden. Daher sagt Schindler: „Der Mensch ist denselben Gesetzen unterworfen, wie jeder andere Naturkörper; ja er würde die Fernwirkung als eine notwendige Schlussfolge seiner bisherigen Naturforschung *a priori* anzuerkennen genötigt sein, wenn sie ihm nicht in der Erfahrung entgegenträte.“*)

Dass nun die menschliche Fernwirkung eben mit Hilfe elektrischer Kräfte geschieht und der Mensch so dynamisch auf entfernte Objekte zu wirken vermag, dafür sprechen manche Merkmale an den erzeugten Veränderungen. Wieland erzählt in seiner Euthanasia: „Frau von K. war Nachtwandlerin und wurde auch oft mitten im Gespräche kataleptisch. Ein Benediktiner, langjähriger Freund des Hauses, wurde längere Zeit vor dem Ableben der Dame nach Bellinzona versetzt, blieb aber mit der Familie in brieflicher Verbindung. Nach Jahr und Tag erkrankte die Dame und sagte ihrer Tochter Tag und Stunde ihres Todes voraus. Am bezeichneten Tage war sie heiter, richtete sich aber gegen Mitternacht auf und sagte lächelnd: ‚Nun ist es Zeit, dass ich gehe, und vom Pater C. Abschied nehme.‘ Sie schlief darauf ein, erwachte aber nach einiger Zeit, sprach noch einige Worte und starb. In der gleichen Stunde sass Pater C. in Bellinzona, nichts ahnend von der Krankheit der Dame, am Schreibtisch, als plötzlich seine Pandora einen starken Knall von sich gab und er aufblickend eine weisse Gestalt, der Frau von K. ähnlich, vor sich sah, die ihn freundlich anblickte und verschwand. An der Pandora war der Resonanzboden gesprungen.“**) Man kann nun hier allerdings nicht sagen, dass das Phantom, da es nur über Naturkräfte verfügte, real gewesen sein muss; wohl aber kann man sagen, dass die Fernwirkung des Menschen nicht beschränkt sein

*) Schindler: Magisches Geistesleben. 330.
**) Wieland: Werke XXX. 236.

kann auf die Erzeugung von Halluzinationen und Auditionen in einem fremden Gehirn, sondern dass sie auch auf leblose Objekte sich erstreckt, und zwar auf natürlichem Wege, nicht durch eine mystische Kraft des Willens als „Ding an sich", wie Schopenhauer meint.

Wenn nun auch diese natürlichen Kräfte hauptsächlich im Sterben frei zu werden scheinen, so müssen sie uns doch auch sonst innewohnen, und wenn die uns unbekannten Bedingungen vorliegen, werden sie auch im Leben frei werden können, ja es ist keineswegs unglaublich, dass wir auch willkürlich von denselben werden Gebrauch machen können, wenn wir einmal im Besitze einer Experimentalpsychologie sein werden. Dr. Hagemann schrieb 1864 an Zschokke, dass in seinem von ihm verschlossenen Zimmer, dessen Schlüssel er, drei Meilen entfernt, bei sich trug, von den Hausgenossen Klavierspiel gehört worden sei. Als man eintrat, war das Klavier geschlossen. Sein Vater war während seines Lebens oft und von vielen glaubhaften Zeugen, als Doppelgänger gehört und gesehen, einmal sogar von mehreren Zeugen als Phantom erblickt worden, während sie von ihm selbst, also der wirklichen Person, die im Nebenzimmer lag, ausgehende Detonationen hörten.*) Wenn nun auch beigefügt wird, dass gerade nach dem Tode des Vaters sich derartiges nicht mehr ereignete, so spricht doch die Ähnlichkeit dieser Phänomene mit solchen in zahllosen Gespenstergeschichten für die Identität der Kräfte in beiden Fällen. Unsere magischen Fähigkeiten, über die wir im Leben selten verfügen, sind dieselben, durch die wir nach dem Tode wirken können. Sie müssen also im Leben unserer verborgenen Substanz angehören, und diese Substanz muss den Tod überdauern. Daher nennt der Apostel Paulus die magischen Fähigkeiten die „Kräfte der künftigen Welt".

An Fernwirken durch Elektrizität könnte auch bei der Autosomnambulen Susette gedacht werden. Sie besass das Vermögen, als Phantom zu erscheinen und machte davon, besonders Zweiflern gegenüber, häufig Gebrauch, bei Nacht wie am Tage. Ein

*) Perty: Blicke in d. verborgene Leben. 130.



solcher Besuch, sagte sie, matte sie sehr ab und koste sie grosse Anstrengung. Oft waren diese Besuche mit Detonationen im Zimmer verbunden.*) Ein junger Mann, bei dem sich Anfälle von Irrsinn zeigten, und der deshalb bewacht wurde, rief in der Nacht nach seinem viele Meilen entfernten Bruder, der diesen Ruf deutlich hörte.**) Auch diese Übertragung muss also durch eine der natürlichen fernwirkenden Kräfte vermittelt worden sein, wie ja sogar die blosse Gedankenübertragung ohne einen materiellen Träger sich nicht denken lässt.

Näher treten wir der Realität wiederum bei solchen materiellen Veränderungen, in welchen das Phantom, dem Beobachter zum Teil oder ganz sichtbar, als Vermittler erscheint. Zunächst sind hier die Schriften zu erwähnen, deren erstes historisches Vorbild das *Mene tekel* des Belsazar war. Herr von S., eines Abends in der ruhigsten Stimmung nach Hause kommend, hatte kaum seine Kerze angezündet, als er, ein fremdartiges Geräusch hörend und umsehend, eine Hand erblickte, die rasch das Wort „Godefroy" auf ein Papier schrieb und verschwand. S. hatte einen Freund dieses Namens in Nordamerika, notierte sich Tag und Stunde und erhielt nach einiger Zeit die Nachricht von dem zu gleicher Stunde erfolgten Tod seines Freundes in Kanada.***) Ein noch merkwürdigerer Bericht dieser Art stammt aus der Feder des früheren amerikanischen Gesandten Dale Owen in Neapel: Der Schottländer Robert Bruce, etwa dreissig Jahre alt, diente auf einem Handelsschiffe, das zwischen Liverpool und St. John in Neubraunschweig fuhr. In seiner Kajüte, die an die des Kapitäns stiess, sass er einst in Berechnung der Länge vertieft, und mit dem Resultat nicht zufrieden, rief er in die Kajüte, wo er den Kapitän schreibend zu sehen glaubte. Da er keine Antwort erhielt, ging er hinein, erblickte aber, als der Schreibende den Kopf erhob, ein völlig fremdes Gesicht, das ihn starr betrachtete. Bruce stürzte auf das Verdeck und machte dem Kapitän Mit-

---

*) Kerner: Magikon. IV. 195.
**) Kerner: Magikon. II. 233.
***) Perty: Die Realität magischer Kräfte. 66.

teilung; als beide in die Kajüte kamen, war niemand zu sehen, aber auf der Tafel des Kapitäns stand mit unbekannter Handschrift: „Steuert nach Nordwest!“ Man verglich die Schriften aller, die an Bord waren; es passte keine. Man durchsuchte das ganze Schiff, es wurde aber kein Versteckter gefunden. Der Kapitän, der im schlimmsten Fall nur ein paar Stunden verlieren konnte, liess nun nach Nordwesten steuern. Nach wenigen Stunden begegnete man einem im Eis steckenden Wrack mit Menschen, einem nach Quebeck bestimmten verunglückten Schiff; Mannschaft und Reisende waren in grösster Not. Als das Boot die Verunglückten aufs Schiff brachte, fuhr Bruce beim Anblick eines Menschen zurück, der im Angesicht und Anzug ganz jenem Phantom in der Kajüte glich. Diesen ersuchte nun der Kapitän, auf die andere Seite der Tafel „Steuert nach Nordwesten!“ zu schreiben, und es war die gleiche Handschrift. Dagegen berichtete nun der Kapitän des verunglückten Schiffes, jener Mann sei um Mittag in einen tiefen Schlaf verfallen und hätte, nach einer halben Stunde erwacht, gesagt: Heute werden wir gerettet. Er hatte geträumt, er sei an Bord eines Schiffes, das zur Rettung heransegle, und beschrieb das Schiff so, dass es, als es wirklich in Sicht kam, aus der Beschreibung erkannt wurde. Der Schreiber erklärte auch noch, es komme ihm auf diesem Schiffe alles bekannt vor, wie es aber zugegangen, wisse er nicht.*) Dass nun Somnambule, wenn sie sich ihrer Erlebnisse erinnern, dieselben geträumt zu haben glauben, ist bekannt. Im übrigen könnte man hier allerdings sagen, dass ein wirklicher Traum stattgefunden, dass in demselben Fernsehen eintrat, dass das Phantom nur durch Gedankenübertragung entstand und die Schrift gleichzeitig durch Fernwirkung. Vereinzelt lassen sich diese Bestandteile ohne Schwierigkeit annehmen, aber ihre merkwürdige Vereinigung in einem gegebenen Augenblick spricht doch viel eher für die Realität des Phantoms. Da die Realität eines Astralleibes auf deduktivem Wege erkannt wurde, ist es ja vorweg wahrscheinlich, dass wir ihm auch in der Erfahrung begegnen werden. Man könnte wohl

---

*) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 142.

noch seine Trennbarkeit vom Körper bezweifeln, aber auch für diese spricht der meist vorhandene kataleptische Zustand des Körpers, der eine starke Einbusse an seelischer Substanz anzuzeigen scheint.

Im ganzen genommen lässt sich also sagen, dass die Realität der Phantome ungewiss bleibt, so lange dieselben nur sichtbar, hörbar und fühlbar sind; die Fernwirkung wird aber unwahrscheinlich und die Realität wahrscheinlich, wenn das Phantom an leblosen Objekten Veränderungen, besonders von bleibender Art, wie z. B. Schriften, vornimmt.

Dass den Phantomen Stofflichkeit zugeschrieben werden muss, beweist die photographische Platte; von spektralanalytischen Experimenten, welche die Art dieser Stofflichkeit bestimmen würden, ist mir nichts bekannt; aber vorweg ist anzunehmen, dass bei den Phantomen nur an einen materiellen Darstellungsstoff von hoher Verdünnung gedacht werden kann. Daher dürfte mancher Zweifler, selbst wenn er die Realität des Phantoms zugiebt, doch geneigt sein, die Möglichkeit materieller Wirkungen zu leugnen, da Materie, fast bis zur Unwahrnehmbarkeit verdünnt, nicht als Träger genügender Kräfte anzunehmen sei. Indessen ist dieses Problem der Mystik identisch mit dem der Homöopathie, welches letztere durch Jäger experimentell im bejahenden Sinne entschieden ist. Beide Probleme sind durch die Molekularphysik zu entscheiden. Jede Kraft ist das Produkt aus zwei Faktoren: Masse und Geschwindigkeit. Crookes hat nun in seiner Schrift über „strahlende Materie" experimentell nachgewiesen, dass in luftleeren Räumen — soweit wir solche herstellen können — die molekularen Bewegungen der Atome sogar gesteigert stattfinden, und Jäger hat in seiner „Neuralanalyse" das Gleiche für homöopathische Verdünnungen nachgewiesen. Es kann also, indem die eine Komponente der Kraft, die Masse, verdünnt wird, die andere Komponente, die Geschwindigkeit, in einem Grade vermehrt werden, der einer Erhöhung des Produktes, der Kraft, gleichkommt. Wenn sich also aus der Materialität der Phantome ihre Fähigkeit, überhaupt zu wirken, ergiebt, so werden künftige Experimente noch darthun, dass sogar eine erhöhte Wirksamkeit den Phantomen

selbst dann zugeschrieben werden kann, wenn sie für unsere Sinne unsichtbar sein sollten; denn selbst aus der Unsichtbarkeit ist nicht auf Immaterialität zu schliessen, sondern eben nur auf solche Materie, welche Lichtstrahlen nicht zurückwirft, sondern hindurchlässt.

Es ist vorläufig noch gar nicht abzusehen, welche Fülle neuer Einsichten und Probleme sich aus der experimentellen Untersuchung mystischer Probleme für die Physik und Chemie ergeben wird. Freilich kennen gerade die Vertreter dieser Fächer kaum dem Namen nach die transcendentale Physik und Chemie. Ein Naturforscher aber vom Range eines Wallace ist sich dieser Perspektive wohl bewusst und hat sich darüber erst jüngst in einem Essay über den modernen Spiritualismus im „*Boston Herald*“ geäussert: „Die Wissenschaft wird gleichen Vorteil daraus ziehen, da ihr der Spiritualismus ein neues Gebiet unübertrefflichen Interesses eröffnet haben wird. Gerade wie hinter der sichtbaren Welt der Natur sich ein unsichtbares All von Kräften befindet, dessen Studium fortwährend neue Welten von Erkenntnis eröffnet, oft in innigster Verbindung mit dem wahren Verständnis der uns vertrautesten Naturerscheinungen stehend, so wird die Welt des Geistes durch die neuen Thatsachen und Grundsätze, die uns das Studium des Spiritualismus erschliesst, Licht empfangen. Die moderne Wissenschaft ist ganz erfolglos in Darlegung der Natur des Geistes, vermag keine Rechenschaft über sein Dasein im Weltall abzulegen, ausser durch den rein wörtlichen und undenkbaren Glaubenssatz, dass er ein ‚Erzeugnis der Organisation‘ sei. Der Spiritualismus auf der anderen Seite erkennt im Geiste die Ursache der Organisation und vielleicht des Stoffes selbst, und er hat viel zur Kenntnis der Natur des Menschen beigetragen, indem er das Dasein individueller Geister nachgewiesen hat, die von denen menschlicher Wesen nicht zu unterscheiden, aber doch von irgend einem menschlichen Körper gesondert sind. Er hat uns bekannt gemacht mit Formen des Stoffes, von denen die materialistische Wissenschaft keine Kenntnis hat, und mit einer ätherischen Chemie, deren Verwandlungen weit wunderbarer sind, als irgend welche, mit denen die Wissenschaft sich abgiebt. Er liefert uns so den Beweis, dass es Möglichkeiten organisierten Daseins giebt,

die über die der materiellen Welt hinausliegen, und indem der Spiritualismus dies thut, beseitigt er den grössten Stein des Anstosses auf dem Wege des Glaubens an den zukünftigen Zustand des Daseins — die Unmöglichkeit, so oft tief empfunden von dem Jünger der materialistischen Wissenschaft, den bewussten Geist von seiner Verbindung mit dem Gehirn und dem Nervensystem zu trennen.“*)

Der Naturwissenschaft, die sich heute noch weigert, die mystischen Phänomene anzuerkennen, wird es in Bälde gehen, wie einst der Kirche. Vor einigen Jahrhunderten hat die Kirche den Glauben an die Antipoden mit wahrem Hohne nicht nur als ketzerisch, sondern als absurd verworfen, später aber konnte sie nicht genug Missionäre auftreiben, diese zuerst geleugneten Antipoden zu bekehren. So werden auch unsere Naturforscher, und zwar noch vor Ablauf dieses Jahrhunderts, gerade jene heute noch geleugneten Thatsachen erst recht zu ihrem Spezialstudium machen und mit einem wahren Bienenfleisse sich der Erforschung derselben zuwenden. Insbesondere die Psychologen werden alsdann nicht nur die modernen Berichte durchstudieren, sondern auch eifrig in den alten Schweinslederbänden des Mittelalters blättern, weil sie zu jener Erkenntnis gekommen sein werden, die Medizinalrat Schindler schon vor drei Jahrzehnten in den Worten aussprach: „Ohne die Betrachtung magischen Geisteslebens ist jede Psychologie ein unvollendetes Werk . . . Die moderne Zeit kennt nur ein intelligentes Tagesleben; für sie existiert jene andere Seite seelischer Thätigkeit gar nicht; sie negiert alles, was sich nicht einer Erklärungsweise in ihrem Sinne fügt. So vernachlässigt sie die ganze eine Hälfte der Seele und kann deshalb nie zu einer wahren Seelenkunde gelangen.“**)

---

*) *Light*, 30. Mai 1885.

**) Schindler: Magisches Geistesleben. Vorrede und S. 53.

XI.

Die Solidarität des Phantoms mit dem Körper.

In den bisherigen Kapiteln sind die deduktiven Folgerungen aus der Organprojektion, dem goldenen Schnitt und dem kleinsten Kraftmass alle für die Existenz eines organisierenden Prinzips und weiterhin eines Astralleibes ausgefallen; dagegen hat sich an den Thatsachen, welche den induktiven Beweis bringen und jene Deduktionen durch die Erfahrung bestätigen sollten, bisher noch immer kein untrügliches Merkmal für die Realität der Phantome ergeben wollen. Sowohl bei der Erscheinung der Phantome, als auch bei ihrer Thätigkeitsweise blieb der Zweifel berechtigt, ob sich nicht die Thatsachen in Gedankenübertragung und Fernwirkung auflösen liessen.

Sicher ist, dass es zweierlei Arten von Halluzinationen giebt: solche, die der Halluzinierende spontan aus sich erzeugt, und andere, die ihm durch Fernwirkung übertragen werden. Wenn aber diese Art der Fernwirkung gegen die Realität der Phantome spricht, so ist doch glaubhaft, dass nicht nur die denkende, sondern auch die organisierende Seele fernwirkend sein könnte, dass also Gedankenübertragung nicht die einzige Art der Fernwirkung wäre. Vielleicht werden wir also auf diesem Wege die Realität der Phantome gewinnen können.

An diesem Punkte zeigt sich aber, wie fruchtlos das Studium der Mystik ist, wenn ihm nicht das des tierischen Magnetismus und Somnambulismus vorhergeht. Die bekannteste Art der Fern-

wirkung ist nämlich die des Magnetiseurs, und wer nur einigermassen über diesen Gegenstand orientiert ist und die experimentellen Versuche kennt, die an Menschen, Tieren, Pflanzen und leblosen Gegenständen vorgenommen wurden, wird nicht bezweifeln, dass in der magnetischen Fernwirkung nicht etwa bloss eine Beeinflussung der Phantasie liegt, sondern dass wir ein materielles Agens anerkennen müssen, das den Händen des Magnetiseurs entströmt und mit dem Organismus des Magnetisierten oder überhaupt mit dem magnetisierten Gegenstand sich verbindet. Die Somnambulen sind alle einstimmig darüber, dass ihnen dieses Agens nicht nur fühlbar, sondern auch sichtbar ist; Robiano hat gezeigt, dass es berechenbar und wägbar ist, und Reichenbach hat durch tausende von Experimenten bewiesen, dass es mit Elektrizität, Galvanismus und Mineralmagnetismus zwar verwandt, aber doch bestimmt unterschieden und von ihnen experimentell trennbar, isoliert darstellbar ist, dass ferner bei den Sensitiven in der Dunkelkammer die Wahrnehmungen durch das Gefühl mit denen durch das Gesicht korrespondieren. Reichenbach hat für dieses neue Dynamid den Namen Od aufgestellt, und ein neuer Name ist gewiss berechtigt, da sich hier Bewegungsarten der Materie zeigen, die mit den bereits bekannten nicht identisch sind; es ist aber überflüssig, auf die Frage einzugehen, ob er das Recht habe, einen neuen Stoff in die Physik einzuführen, denn für dieses magnetische Agens gilt dasselbe, was für hohe homöopathische Verdünnungen und für die strahlende Materie, dass nämlich der Gegensatz von Materie und Kraft in ihnen aufgehoben ist.

Da nun alle Kräfte fernwirkend sind, so ist es auch bezüglich des magnetischen Agens sehr wohl denkbar, dass es durch meinen Willensakt auf den Linien, auf welchen Kräfte sich ausbreiten, über meinen Organismus hinaus sich erstreckt und molekulare Schwingungen meines Organismus entfernten Körpern sich mitteilen. Da zudem jede Kraft direkt oder indirekt in jede andere verwandelt werden kann, bietet auch die weitere Folgerung keine Schwierigkeit, dass der Wille, weil mit einem irgendwie materiellen Träger verbunden, sich in äquivalente Beträge anderer Kräfte verwandeln, also materielle Wirkungen in der Ferne erzeugen kann.

Sogar in der Gedankenübertragung selbst dürfen wir keinen von aller Materialität freien Prozess — Wirkung von Geist zu Geist — sehen, sie kann nicht prinzipiell verschieden sein von anderen Arten der Fernwirkung; wenn wir aber den Gedanken selbst in gewissem Sinne Stofflichkeit zuschreiben müssen, dann ist der Streit, ob Phantome real seien oder auf eingepflanzten Halluzinationen beruhen, eigentlich nur ein Wortstreit, der nur bestehen kann, so lange man Materie und Kraft dualistisch auseinanderhält, was aber für die Psychologie in Bezug auf den Gedanken so wenig angeht, wie nach Crookes und Jäger für die letzten uns zugänglichen Probleme der Physik und Chemie.

Für blosse Halluzinationen im gewöhnlichen Sinne, denen jede Art von Materialität fehlen würde, können also die Phantome nicht angesehen werden. Darauf also muss es beruhen, dass zwischen den Phantomen und den zugehörigen Körpern jene merkwürdige solidarische Verbindung sich zeigt. Auch hier ist derjenige im Vorteil, der dem Studium der Mystik das des Magnetismus und Somnambulismus vorhergehen liess; denn in diesen zeigt sich sogar die noch viel merkwürdigere gesteigerte Solidarität zwischen zwei normalen irdischen Körpern und deren Bewusstsein. In allen Fällen des magnetischen Rapports finden Emanationen aus einem Organismus in einen anderen statt, Bewegungen, Empfindungen und Gedanken werden übertragen. Hansen hat das bei allen seinen Vorstellungen gezeigt, und die Litteratur über den Somnambulismus ist voll von solchen Beispielen. Als einst ein Magnetiseur Punsch trank, fühlte es seine Somnambule sogleich: „Es ist so sehr zu mir übergegangen — sagte sie — dass, wenn jetzt jemand hereinkäme, er den Geruch an meinem Munde verspüren würde.“ Dies soll in der That der Fall gewesen sein nach dem Erwachen, so dass die ganze Familie den Geruch des Punsches an ihrem Atem erkannte.*)

Nehmen wir nun an, jemand, dem diese Phänomene des Somnambulismus fremd sind, nehme teil an einer spiritistischen Sitzung, so kann er sehr leicht zu voreiligen Schlüssen verleitet

*) Perty: Die myst. Ersch. I, 205.

werden. So sprach ich einmal in München mit einem der „Entlarver“ des Mediums Eglinton, der seine feste Überzeugung vom Betruge des Mediums darauf gründete, dass an dem Munde des Phantoms, wenn man ihm nahe kam, Weingeruch zu spüren war. Da nun Eglinton vor der Sitzung Wein getrunken hatte, so schloss der Entlarver, dass das Phantom nur der vermummte Eglinton war. Wäre jener Zweifler bewandert gewesen im Somnambulismus, so hätte er sich vor einem solchen Schlusse wohl gehütet, ja er würde eingesehen haben, dass die solidarische Verbindung zwischen Phantom und Medium noch viel inniger sein muss, als die zwischen Magnetiseur und seinem Somnambulen.

Einen ähnlichen Fall erzählt Perty: Bei einer spiritistischen Sitzung wollten die „Geister“ durch eine Trompete sprechen, um den Schall der gewöhnlich nur flüsternd gehörten Worte zu verstärken. Ein Zweifler brachte nun an dem Mundstück der Trompete Druckerschwärze an, die man, als Licht gemacht wurde, auch am Munde des Mediums fand. Man sprach natürlich von Betrug, weil man die Solidarität nicht in Anschlag brachte, überzeugte sich jedoch durch Wiederholung des Experiments, dass, wenn ein Farbstoff an Hand oder Lippen eines Phantoms gebracht wird, er sich auch an den korrespondierenden Teilen des Mediums zeigt.*) Auch bei einer Münchener Sitzung Eglintons sollen sich einst seine Finger geschwärzt gezeigt haben, nachdem ein „Entlarver“ die Spieldose vor der Sitzung geschwärzt hatte; man schloss daraus, dass sie nicht herumgeflogen, sondern von Eglinton selbst herumgetragen worden sei. Ich habe nun selbst bei einer Dunkelsitzung in Wien in Anwesenheit Eglintons eine Spieldose herumfliegen hören, welche mit zwei Händen zu heben mir Anstrengung kostete, und das allein wäre mir schon genügend gewesen. Hätte ich nun jene Spieldose geschwärzt gehabt, so würde ich, wenn die während der Sitzung gehaltenen Hände des Mediums auch sich geschwärzt gezeigt hätten, daraus eben auf solidarische Verbindung mit einem realen Phantom geschlossen haben, während ein Aufgeklärter, dem der Somnambulismus fremd gewesen, auf Iden-

*) Perty: Der neuere Spiritualismus. 140.

tität des Phantoms mit dem Medium geschlossen hätte, also auf Betrug.

Was von den Händen des Phantoms berührt wird, muss, sofern es abfärbt, auch die Hände des Mediums färben. Man hat dies durch Experimente festgestellt. Es wurde eine Klingel geschwärzt, und die Phantome wurden darauf ersucht, zu schellen; als sogleich darauf die Hand des Mediums, eines Knaben, untersucht wurde, zeigte sie sich geschwärzt. Nachdem sie wieder abgewaschen worden, wurden beide Hände des Mediums am Arme des Experimentierenden festgebunden und die Endstücke des Strickes von einem zweiten Herrn festgehalten. Ein Rock wurde über den Arm geworfen, so dass die Hände des Mediums bedeckt waren; über den Rock legte ausserdem noch einer der Experimentierenden seine Hände so, dass er die des Mediums durchfühlte. Als dann ein unsichtbares Phantom die Klingel ergriff und schellte, wurden sofort die Hände des Knaben untersucht und zeigten sich geschwärzt. Auch Staatsrat Aksakow bestätigte dieses Experiment mit dem Medium Kate Fox. Er sass mit ihr an einem kleinen Tische. Ihre Hände hatte er auf eine im Finstern leuchtende präparierte Glasscheibe so gelegt, dass sie vollkommen sichtbar waren, und legte seine eigene Hand darauf. Zur Seite befand sich auf einem Tische eine Schiefertafel mit russgeschwärztem Papier. Er verlangte darauf, dass eine der Geisterhände auf diesem Papier sich abdrücken sollte, und als das geschehen war, zeigten sich die dem Abdruck entsprechenden Handteile des Mediums geschwärzt. Merkwürdig ist aber, dass der Farbstoff nicht immer auf die korrespondierenden Stellen am Körper des Mediums sich überträgt. Bei einem von Professor Crookes angestellten Experimente tauchte das Phantom Katie King seine Finger in Anilin, und die Finger des Mediums, Miss Cook, blieben weiss, der Arm dagegen war gefärbt. Ein anderes Mal wurde eine Geisterhand mit violetter Tinte eingerieben, und der Flecken wurde sodann beim Ellenbogen des Mediums gefunden.

Ein anderer lehrreicher Fall ist folgender: Ein Entlarver war in die Sitzung des als Medium fungierenden Dr. Willis mit einem Messer von langer scharfer Klinge gekommen. Als er eine Geister-

hand sah, durchstach er dieselbe mit einem heftigen Stoss. Das Medium stiess einen Schrei aus; es hatte genau die Empfindung gehabt, als würde seine Hand durchstochen. Jubelnd über den Erfolg, sprang der Entlarver in der Erwartung auf, die Hand des Mediums blutend und durchbohrt zu finden; zu seinem grössten Ärger und Erstaunen aber fand sich keine sichtbare Verletzung. Der solidarisch empfundene Schmerz aber blieb dem Medium noch mehrere Stunden.*)

Durch das Phänomen der Solidarität wird aber auch die Theorie, welche Hartmann in seiner Schrift über den Spiritismus aufgestellt hat, widerlegt, und das Phantomproblem wird im Sinne der Realität entschieden. Also gerade das, was dem nicht orientierten Aufgeklärten den Betrug beweist, beweist vielmehr die Realität des Phantoms und widerlegt nebenbei auch noch die Theorie, welche Hartmann vertritt. Es muss offenbar dem Organismus des Mediums etwas entnommen werden, mit Hilfe dessen uns die Phantome sichtbar werden; es muss am Medium eine starke magnetische Entladung, eine beträchtliche odische Emanation vor sich gehen. Dafür sprechen seine Konvulsionen und die nachträgliche starke Ermattung. Dieses Etwas aber, mit Hilfe dessen Phantome sich darstellen, muss gestaltungsfähig sein, an der organisierenden Funktion der Seele teil haben, und es muss real sein, weil es sonst auf unsere Sinne nicht wirken könnte.

In der Doppelgängerei finden wir nun meistens den kataleptischen Zustand des leiblichen Organismus, was ebenfalls auf odische Emanationen, substanzielle Verluste schliessen lässt; darum wird es vorweg wahrscheinlich, dass wir auch hier dem Phänomen der Solidarität begegnen müssen, wodurch die Realität der Phantome entschieden wird. Es ist in der That dieses Phänomen nicht etwa erst durch den Spiritismus bekannt geworden, sondern findet sich schon bei den Kirchenvätern und in den Akten der Heiligen. Der heilige Augustinus spricht von einer Frau Innocentia aus Karthago, die, am Brustkrebs leidend, im Traume ermahnt wurde, sich zu einer anderen Christin zu begeben und sich die Brust mit

*) Psychische Studien. 1886. 554—558.

den Zeichen des Kreuzes bezeichnen zu lassen, wodurch sie geheilt wurde.*) Die heilige Liduina in Rom besuchte im Geiste die heiligen Orte, wobei sie ausglitt und fiel, worüber sie in Rom mehrere Tage zu Bett lag. Bei einem anderen ekstatischen Besuch eines heiligen in der Nähe Roms gelegenen Ortes drang ihr ein Dorn in den Finger, wovon sie an ihrem wirklichen Finger Schmerz fühlte. Ähnlich Maria von Agreda, welche unter der Hitze leidet, von der ihr Phantom in Amerika belästigt ist.**) Die Akten der Heiligen sind überhaupt für den transcendental-psychologischen Forscher sehr wichtig, nur dass es immer sehr misslich ist, Beispiele daraus zu citieren; denn die poetisierende Phantasie der Gläubigen hat um die Thatsachen so viele Arabesken gezeichnet, dass man schwer entscheiden kann, ob man nur einen Fall von psychologischer Möglichkeit vor sich hat, oder einen von der Fama geschmückten Wahrheitskern, oder eine reale Thatsache mit dokumentarischen Belegen, was selten genug ist. Es gilt also die richtige Mitte zu treffen zwischen gläubiger Annahme und jener spöttischen Ablehnung, die der oberflächliche Voltaire in die Mode brachte.

Das Phänomen der Solidarität spielt auch in der schwarzen Magie eine grosse Rolle. Ich ziehe jedoch vor, statt der vielen Beispiele, die sich aus dem mittelalterlichen Hexenwesen dafür beibringen liessen, eines aus neuester Zeit anzuführen, welches denjenigen zu denken geben mag, welche glauben, das Licht der modernen Aufklärung habe allen Hexen und Zauberern ein Ende gemacht. Über diesen Fall, in welchem das Phänomen der Solidarität durch gerichtliche Akten und eidliche Vernehmungen konstatiert ist, hat Mirville einen ausführlichen Bericht gegeben***), den ich kurz ausziehe: Ein Hirte in Cideville stand im Verdachte der Zauberei und beschäftigte sich nebenbei auch mit Krankenheilung, — eine Zusammenstellung, gegen die nichts einzuwenden

---

*) Augustinus: *de Civ. Dei.* XII, c. 8.

**) Ribet: *La mystique divine.* II. 185. 203.

***) Mirville: *Des esprits et de leurs manifestations diverses.* I, 319—389.

ist, wenn man mit Schopenhauer in der weissen und schwarzen Magie die praktische Metaphysik sieht. „Nach der Analogie ist es jedoch mehr als wahrscheinlich, dass die innewohnende Kraft, welche auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend (im tierischen Magnetismus) einen heilsamen Einfluss auszuüben vermag, wenigstens ebenso mächtig sein wird, nachteilig und zerstörend auf ihn zu wirken. . . . . Nimmt man nun diese Erzählungen als wahr an, so hat man den Schlüssel zum Verbrechen der Hexerei, dessen eifrige Verfolgung darnach doch nicht alles Grundes entbehrt hätte. Wenn sie gleich in den allermeisten Fällen auf Irrtum und Missbrauch beruht hat, so dürfen wir doch nicht unsere Vorfahren für so ganz verblendet halten, dass sie so viele Jahrhunderte hindurch mit so grausamer Strenge ein Verbrechen verfolgt hätten, welches ganz und gar nicht möglich gewesen wäre."*) Einer der Patienten des erwähnten Hirten starb nun, und der Pfarrer, der den Kranken besucht hatte, sah sich genötigt, den Heilkünstler fortzuschicken, der, weil sich auch das Gericht in die Sache mengte, zu einer Gefängnisstrafe verurteilt wurde. Bald darauf liess ein gewisser Thorel, ein Freund des Verurteilten, Worte fallen, der Pfarrer würde sein Verhalten noch bereuen; er drohte, seinen Freund rächen zu wollen, und zwar wollte er den Pfarrer an den zwei Kindern strafen, die bei demselben wohnten und denen er sehr zugethan war. Er wolle, sagte Thorel, nicht ruhen, bis die Kinder aus dem Hause müssten. Eines dieser Kinder klagte nun beständig den Schatten eines Mannes in der Bluse zu sehen, den es nicht kenne. Bei einer dieser Gelegenheiten erklärte auch ein anwesender Geistlicher, eine graue Säule wie von Rauch zu sehen. Bald darauf klagte das Kind, eine schwarze Hand zu sehen und eine Ohrfeige erhalten zu haben. Niemand sonst hatte die Hand gesehen, aber man hatte den Schall gehört, sah die Wange gerötet und den Eindruck der fünf Finger. Auch Lärm in den Zimmern trat ein, den niemand zu erklären wusste. Einer der Anwesenden, geleitet von Erinnerungen aus den Klassikern, liess nun an Orten, wo gelärmt wurde, mit Degen herumfuchteln, was

---

*) Schopenhauer: Der Wille in der Natur. 107.

resultatlos verlaufen zu wollen schien, bis gelegentlich eines gegebenen Degenstiches eine Flamme hervorbrach und ein derartiger Rauch das Zimmer füllte, dass man genötigt war, die Fenster zu öffnen. Um so eifriger fuhr man nun fort, die Degen zu handhaben, bis man das seufzend gesprochene Wort „Verzeihung!“ vernahm. Man stellte nun die Bedingung, dass der Übelthäter am folgenden Tage leiblich ins Haus kommen und das Kind um Verzeihung bitten sollte. Tags darauf kam Thorel, sprach anfänglich verlegen und mit dem Bestreben, die blutig angelaufene Schramme seines Gesichtes zu verbergen. Aber das Kind, das diesen Thorel niemals gesehen hatte, rief sogleich: „Dies ist der Mann, der mich seit vierzehn Tagen verfolgt.“ Die Erscheinungen dieses Phantoms und seine verschiedenen gegen die Kinder gerichteten Thätigkeiten hatten zwei und einen halben Monat, vom 26. November 1850 bis 15. Februar 1851, angehalten, bis in der That die Kinder aus dem Hause gebracht worden waren. An der Wahrheit dieser Erzählung wird keiner zweifeln, der sich die Mühe giebt, den ausführlichen Bericht bei Mirville zu lesen. Es geschah jedoch, was in solchen Fällen immer geschieht: man sprach den Zeugen, deren Ehrlichkeit man mit Bezug auf ihre eidlichen gerichtlichen Aussagen nicht antasten konnte, den Verstand ab, d. h. man projizierte die eigene Verständnislosigkeit in die Zeugen. Dieser gerichtliche Fall erregte zwar in Frankreich ungeheures Aufsehen; die Wissenschaft aber, da sie die objektive Thatsache nicht beseitigen konnte, beseitigte sie wenigstens subjektiv, d. h. sie verschloss die Augen dagegen.

Diese Rauchsäulen oder Schatten, wovon der Knabe von Cideville sprach, kommen schon im Altertum vor. Ein französischer Gelehrter führt dieselben aus den alten Quellen unter ganz präzisen Umständen und Anführung gewichtiger Zeugen an, und zwar kommt auch der Umstand bei den Alten vor, dass diese Schatten die Spitze des Degens fürchten.*) Bei Vergil giebt die Sibylle dem Äneas den Rat, sich mit einem Schwert zu versehen, um in den Hades hinabzusteigen: *Tuque invade viam, va-*

---

*) *Annales de l'Académie des inscriptions*, I, 26

*gmaque eripe ferrum.**) Auch Freret sagt, dass man überall bei den Alten diese Furcht der Schatten beim Anblick eines Schwertes finde.**)

Die magnetische Sympathie, die im Rapport zwischen Magnetiseuren und Somnambulen zu den gewöhnlichsten Erscheinungen gehört, liefert uns auch den Schlüssel zur Erklärung jener Solidarität, die zwischen dem Menschen und seinem Doppelgänger besteht, und die sowohl physisch als psychisch sein kann. Eine solche Reperkussion vom Doppelgänger auf den Menschen ist aber nur möglich, wenn das Phantom eine reale Emanation aus unserer seelischen Substanz ist. Solche reale Emanationen sind aber schon innerhalb des tierischen Magnetismus nachweisbar, dessen verschiedene Erscheinungen nur erklärlich sind bei der Annahme eines realen Dynamids, das auf den fremden Organismus oder den magnetisierten Gegenstand übertragen wird. Nur so erklärt es sich, dass eine Somnambule durch blosse Berührung eines Kranken, ja sogar in dem durch materielle Gegenstände vermittelten Rapport die Diagnose der Krankheit vornehmen kann; dass Krankheiten des Magnetiseurs, besonders ansteckende, auf den Somnambulen übergehen können, und umgekehrt der Magnetiseur durch die Krankheit des Somnambulen unter Umständen geschädigt werden kann. Von dieser unwillkürlichen Schädigung trotz bestehenden Wohlwollens ist nur ein Schritt zur willkürlichen Schädigung durch magnetische Fernwirkung auf einen Organismus oder indirekt durch „verzauberte" Gegenstände, wovon die Hexenprozesse des Mittelalters so viel reden. Wird nun aber diese magnetische Emanation als ein reales Agens anerkannt, das am Gegenstande haftet — und bekanntlich ist es experimentell festgestellt, dass keine Verbrennung, überhaupt keine chemische Behandlung dieses übertragene Agens zu vernichten vermag, ja dass es sogar der Asche noch anhaftet — dann ist das Phänomen der Solidarität auch im Spiritismus denkbar, und es lässt sich jenen unglaublichen Berichten des Mittelalters ein Verständnis ab-

*) *Aeneis* VI.

**) *Recueil de l'Académie des inscriptions et belles lettres.* XXIII. 74.

gewinnen, wo durch Manipulationen der verschiedensten Art der Zauber gebrochen wurde. Von diesen Dingen, die von der Aufklärung zum krassesten Aberglauben gerechnet werden, wimmelt es in den Hexenprozessen; ich ziehe es jedoch vor, einen Fall aus neuester Zeit anzuführen, um zu zeigen, dass das Volk noch heute diesen Glauben festhält. Derselbe ist mir verbürgt durch einen Offizier, der in der Nähe Münchens ein kleines Gut besass, nichts weniger als abergläubisch ist und erst durch Erfahrungen dieser Art auf dem eigenen Gute und im Nachbaranwesen zum Glauben an Zauber und Gegenzauber gedrängt worden ist:

Zu den Dependenzen eines Schlosses gehörte vor etwa sechsundzwanzig Jahren auch der Einödhof H. Längere Zeit hindurch zeigte sich dort die Milch immer schlecht. Meistens hörte man in der versperrten Milchkammer einen Knall, und wenn man hineinging, zeigte sich die Milch in bläulicher Färbung und mit blitzartigen Zeichnungen in den Schüsseln; sie wurde übelriechend und konnte dann nicht einmal mehr für die Schweine verwendet werden. Der Hof liegt ringsum vollkommen frei, so dass niemand unbemerkt sich hätte nähern können. Der Verdacht lenkte sich daher auf die Hausbewohner; man wechselte also die Dienstboten, schickte auch das Futter der Kühe zur Untersuchung an die Versuchsstation in München, doch blieb alles beim alten. Der Gutsbesitzer ging nun zu einem in der Nähe stationierten Bahnwärter, der im Rufe stand, in solchen Fällen helfen zu können. Dieser riet, in den nächsten Wochen an niemanden etwas auszuleihen und von niemandem etwas zu kaufen. Es fiel nun auf, dass in den folgenden Tagen verschiedene Leute unter lächerlichen Vorwänden irgend etwas zu leihen nehmen wollten, z. B. kam eine alte Frau aus einem mit Wirtshäusern versehenen Nachbardorfe, der man mit Bier aushelfen sollte. Obwohl nun im übrigen dem Rate gefolgt war, glaubte doch der Gutsbesitzer, da im Hofe ein grosser Hund fehlte, einen Mann nicht abweisen zu sollen, der ihm einen solchen zuführte. Er nahm den Hund auf Probe und legt ihn beim Stall an die Kette. In der nächsten Nacht fiel die schönste Kuh des Stalles. Der Bahnwärter wurde abermals zu Rat gezogen und riet, beim Melken von jeder Kuh etwas Milch zurückzuhalten und

in einer Pfanne so lange zu sieden und während des Siedens zu peitschen, bis nur ein kleiner Rest bliebe, der weggeschüttet werden sollte. Einige Tage darauf begegnete der Gutsbesitzer dem Manne, der ihm den Hund angetragen hatte, querfeldein zu entrinnen suchte, vom Gutsbesitzer aber angehalten, sein wie von Ruten gepeitschtes Gesicht verbergen wollte und, darüber zur Rede gestellt, die verlegene Auskunft gab, er sei in Brennesseln hinein gefallen. Der Hund wurde zurückgegeben, und so kam die Sache, die ein paar Jahre angedauert hatte, wieder in Ordnung. Die Leute jener Gegend sind noch heute sehr misstrauisch, wenn man beim Betreten ihres Stalles den Wunsch: „Ich wünsche Glück in den Stall!“ unterlässt und werden unangenehm davon berührt, wenn man ihr Vieh antastet. Verschiedene Nebenumstände des erwähnten Falles, die sich wie Berichte aus dem sechzehnten Jahrhundert anhören, übergehe ich als nicht zur Sache gehörig und habe überhaupt nur auf die entfernte Möglichkeit hinweisen wollen, das mittelalterliche Zauberwesen unter der Annahme eines realen magnetischen Agens durch das Phänomen der Solidarität zu erklären.

Versuche an schlafenden Menschen, an Tieren, Pflanzen und an leblosen Gegenständen haben zur Genüge bewiesen, dass es nicht angeht, von einem blossen Einfluss des Magnetiseurs auf die Phantasie zu reden. Wir müssen hier ein materielles Dynamid annehmen, eine reale Emanation, und je tiefer aus der Substanz des Menschen wir jenes Dynamid emanieren lassen, desto eher lässt sich annehmen, dass ihm unsere eigenen seelischen Qualitäten anhaften, dass es je nach der Absicht unseres Willens wirkt und die fernwirkende Natur des Gedankens annimmt. Charpignon erwähnt eine Somnambule, die gegen ihren Willen von einem Magnetiseur, zu dem zu kommen sie sich weigerte, auf Entfernung und immer mit Erfolg magnetisiert wurde, bis sie sich an einen anderen Magnetiseur wandte, dem es gelang, diesen Einfluss zu brechen, indem er seinen eigenen Einfluss an dessen Stelle setzte.*) Kerner erwähnt die schädigende Fernwirkung einer Somnambulen, die im magnetischen Schlaf die Hand ballte,

*) Charpignon: *Physiologie etc. du magnétisme animal.* 265.

wodurch ein mehrere Stunden entfernter Geistlicher Stösse empfand.*) Der Arzt Récamier, der, eine Ausnahme unter seinen Kollegen, es nicht verschmähte, sich mit dem Studium der Magie zu beschäftigen — was im Mittelalter alle hervorragenden Ärzte thaten — wurde einst von einem Manne konsultiert, der sich über die von seinem Feinde, einem Grobschmied, ausgehenden Verfolgungen beklagte, indem er die ganze Nacht hindurch den Schmied auf zwei Meilen Entfernung hämmern höre. Da der Patient sichtlich abnahm, ging der Arzt zu dem Schmied und drohte ihm mit den Gerichten, bis dieser gestand und von seiner magischen Fernwirkung abzulassen versprach, worauf der Patient nach wenigen Tagen genas.**) Im Mittelalter waren diese Vorstellungen allen berühmten Schriftstellern geläufig. Beispielsweise sagt Pomponatius, dass die Emanationen des Menschen je nach seinem Willen wohlthuend oder schädlich sein können, aber er wollte die Kenntnis solcher Fernwirkung geheim gehalten wissen, weil sie missbraucht werden könnte.***)

Dass nun diese realen Emanationen unter Umständen zu Phantomen sich gestalten, also ein organisierendes Prinzip in sich tragen, ist freilich wunderbar; aber wenn es seelische Emanationen sind, so müssen diese vom Standpunkt der monistischen Seelenlehre auch an der organisierenden Funktion der Seele teil haben. Daher stellt sich den Somnambulen bei der Fernwirkung des Magnetiseurs oft das Bild desselben ein und das Gleiche zeigt sich bei schädlicher Fernwirkung. Der Sohn eines Advokaten in Paris, durch Fernwirkung krank gemacht, sah einst in seinem Zimmer den ihm wohlbekannten Übelthäter stehen, den gleichwohl die übrigen Hausbewohner nicht sahen. Der Sohn zog ein Messer aus der Tasche und führte damit einen Stich gegen das Gesicht des Phantoms, wovon auch der leibliche Mensch getroffen wurde. Beim gleichen Schriftsteller findet sich ein Bericht über

---

*) Kerner: Magikon. III. 182.

**) Mirville: *Des Esprits*. V. 91.

***) Pomponatius: *De naturalium effectuum admirandorum causis, sive de incantationibus.*

einen in solcher Weise abgeschlagenen fernwirkenden Angriff, zu dem sich in einer französischen Gemeinde sieben Personen vereinigt hatten.*)

Der tierische Magnetismus bietet also in der That den Schlüssel, das Rätsel der Magie zu lösen, wie Du Potet schon vor längerer Zeit ausgeführt hat,**) ohne doch seine Ansicht klar durchführen zu können. Dazu ist nötig, zunächst die Realität der magnetischen Emanationen anzuerkennen und alle subjektiven Erklärungshypothesen bezüglich der magnetischen Wirkung fallen zu lassen. Diese Emanationen haben die psychische Substanz selbst des Menschen zur Quelle, müssen also teilhaben an der Doppelfunktion der menschlichen Seele: Denken und Organisieren, und so lässt sich die Möglichkeit einsehen, jenes merkwürdige Phänomen der Solidarität zu verstehen. Das auffälligste Beispiel ist die Solidarität des Doppelgängers mit dem Körper, aber sie scheint auch vorhanden zu sein bei magnetischen Emanationen überhaupt, sowie bei jenen, durch welche sich die Bildung eines Phantoms aus der Brust des Mediums heraus vollzieht. Dadurch kommt ein vom Mittelalter kaum geahnter logischer Zusammenhang in verschiedenartige mystische Vorstellungen über Zauber und Gegenzauber, sympathetische Mittel, Transplantation der Krankheiten etc., wo überall das Phänomen der Solidarität zwischen magnetischen Emanationen und ihrer organischen Quelle eine Rolle spielt. Klarheit wird aber in diese Dinge erst dann kommen, wenn wir die naturwissenschaftliche Erforschungsmethode darauf anwenden; denn es soll nicht die Wissenschaft mystisch gemacht werden, sondern vielmehr umgekehrt die Mystik wissenschaftlich.

---

*) Mirville: I. 387. 384.

**) Du Potet: *Magie dévoilée.*

XII.

Majavi-Rupa.

Wenn auch die Doppelgängerei, in Europa wenigstens, fast nur bekannt ist als eine unwillkürliche Thätigkeit der menschlichen Seele, so lässt sich doch vorweg vermuten, dass sie sich auch der Willkür unterwerfen lässt; da sie jedoch in den meisten Fällen mit somnambulen Zuständen sich verbunden gezeigt hat und oft von vollständiger Katalepsie des Körpers begleitet ist, so gilt es zunächst zu untersuchen, ob es einen willkürlichen Somnambulismus giebt, nicht zu verwechseln mit Autosomnambulismus, der ebenfalls unwillkürlich eintritt. Es lässt sich jedoch vermuten, dass in allen drei Fällen der gleiche Prozess im Organismus sich vollzieht, mag er nun erregt werden durch einen fremden Willen, oder durch den eigenen unbewussten, oder endlich den eigenen bewussten Willen.

Die einfachste, abgeschwächteste Form der Selbstmagnetisierung zeigt sich in der Fähigkeit mancher Menschen, zu jeder Zeit willkürlich einschlafen zu können; der erste Napoleon soll dieselbe in einer Weise besessen haben, dass sie ihn bei seinen Feldzügen nicht einmal in Situationen im Stiche liess, die bei willensschwächeren Menschen sehr geeignet gewesen wären, jeden Schlaf zu verscheuchen. Die extremste Endform dagegen wäre die willkürliche Paralysierung einzelner Glieder oder Katalepsie des ganzen Körpers, wie sie z. B. von den Fakiren geübt wird, wenn sie sich auf längere oder kürzere Zeit lebendig begraben lassen. Zwischen

diesen beiden Endformen liegen die verschiedenen Grade des willkürlichen Somnambulismus, und wie die unwillkürliche, so wird auch die willkürliche Doppelgängerei jenem Grade proportional eintreten.

Dass nun Hypnotismus und Somnambulismus in der That sich willkürlich erzeugen lassen, ist durch vielfache Berichte sicher gestellt. Beim Hypnotismus ist dieses Merkmal so häufig, dass daraus sogar jene Theorie entstand, die den Hypnotismus ausschliesslich durch die eigene Phantasie hervorgerufen werden lässt.*) Wenn aber die eigene Phantasie ohne Zweifel eine der Erregungsursachen des Hypnotismus ist, so geht daraus noch nicht hervor, dass objektive Einflüsse ihn nicht erzeugen können. Seine Ursachen können sowohl subjektiv als objektiv sein, und Preyer hätte mit gleichem Rechte, aber ebenso falsch, aus der Existenz eines natürlichen Somnambulismus schliessen können, dass es keinen künstlichen gebe.

Ladame berichtet von einem epileptischen jungen Menschen, der durch Fixieren seines Fingers und seiner Nasenspitze sich selber hypnotisieren konnte,**) und schon bei Avicenna kommt ein Mensch vor, der seine Glieder willkürlich paralysieren konnte.***)

Die meisten Magnetiseure bezeugen, dass man sich selbst magnetisieren kann, und zwar kommt es in den verschiedensten Graden vor. Ennemoser sagt, dass ein gewisser Birot Jahre lang von Knieschmerzen geplagt war, die aber verschwanden, als es ihm einfiel, sich selber zu magnetisieren; er fügt bei, dass man durch Auflegen einer Hand auf die Stirne und der anderen auf den Magen einen magnetischen Strom durch den Organismus zu leiten vermöge, der stark genug sei, uns einzuschläfern.†) Loubert kannte einen Magnetiseur, der auf die eben beschriebene Weise es versuchte, sich selber in Ekstase zu versetzen; nachdem er sich aber von der Wirkung des erzeugten Stromes überzeugt hatte, es

*) Preyer: Der Hypnotismus. 273.

**) Ladame: *La névrose hypnotique.* 139.

***) Avicenna: *De animalibus.*

†) Ennemoser: Mesmerische Praxis. 231.

doch vorzog, von weitergehenden Versuchen abzustehen.*) Nach Deleuze finden sich besonders unter den Leuten, die lange Zeit hindurch magnetisiert wurden, solche, die sich dann selbst in magnetischen Zustand versetzen können; doch widerrät er derlei Versuche.**) Sie scheinen in der That schon darum nicht ratsam zu sein, weil der etwa eintretende Somnambulismus nicht ebenso willkürlich aufgehoben werden und der Steigerungsgrad desselben nicht geregelt werden kann. Aber auch andere Nachteile können eintreten. Du Potet, der in diesen Dingen die vielleicht grösste Erfahrung hatte, weiss von einem Anfall von Irrsinn, der bei einem jungen Mediziner infolge solcher Experimente eintrat.***) Reichenbach hat beobachtet, dass das blosse Umschlagen der Finger bei manchen Menschen odische Wirkungen hervorbringt, die bis zu Ohnmachten führen können. Er hat das bei einer ganzen Reihe von Sensitiven konstatiert. Eine seiner Somnambulen wandte regelmässig, um sich einzuschläfern, ungleichnamige Fortstriche an,†) und — was besonders lehrreich ist — es sind solche Selbststriche ebenso, wie diejenigen des Magnetiseurs mit odischen Lichterscheinungen verbunden.††)

Die Manipulationen der Somnambulen, um sich selbst zu magnetisieren, sind sehr verschieden und oft sehr sonderbar. Eine der merkwürdigsten Somnambulen sagt, sie könne sich selbst in magnetischen Zustand versetzen; dazu müsse sie den goldenen Ring an ihrem Zeigefinger stark reiben, dann damit Stirne, Augenbrauen, Nase und Kinn bestreichen, den Ring hierauf fünf Minuten ins Wasser halten und dieses Wasser trinken. Diese Versuche, die natürlich nicht der Reflexion, sondern dem Instinkte entsprangen, nahm sie in der That vor.†††) Nach Charpignon zeigt sich diese Fähigkeit, sich selber willkürlich einzuschläfern und wieder zu erwachen, besonders häufig bei solchen Somnam-

---

*) Loubert: *Le magnétisme.* 448.

**) Deleuze: *instruction pratique.* 181.

***) Du Potet: *Manuel de l'étudiant magnet.* 235.

†) Reichenbach: Der sensitive Mensch. I. 330.

††) Ders. II, 142.

†††) Strombeck: Geschichte eines animal. Magnetismus. 157, 159.

bulen, welche zu Konsultationen besucht werden.*) Es scheint also diese Fähigkeit durch Übung gesteigert zu werden. Ein Knabe, von dem Puységur spricht, konnte schon im Alter von 14 Jahren sich willkürlich in Ekstase versetzen und wieder daraus erwachen.**)

Die Geschichte berichtet aus allen Zeiten von Menschen, die es vermochten, von der menschlichen Fähigkeit zur Ekstase willkürlichen Gebrauch zu machen. Herodot führt einen Philosophen Aristeas an, dessen Seele zuweilen aus dem Körper trat, und nachdem sie weite Räume durchwandert, mit neuen Kenntnissen zurückkehrte.***) Plinius spricht von dem Clazomenier Harmonius, dessen Seele, aus dem Körper tretend, herumschweifte und dann vieles Wunderbare aus der Ferne zu berichten wusste.†) Suidas sagt von Epimenides, dem Propheten der Kreter, dass seine Seele, so lange als er wollte, den Leib verliess und wieder zurückkehrte.††) Hesychius spricht (unter den betreffenden Namen) in diesem Sinne von Epimenides, Aristeas und Hermotimus. Auch in der christlichen Mystik begegnen wir neben der unwillkürlichen Ekstase auch der willkürlichen, in der ausgesprochenen Absicht, dadurch entweder das transcendentale Bewusstsein hervorzukehren, oder den Doppelgänger frei zu bekommen. Wenn Joseph von Copertino in Ekstase geriet, sank er auf die Kniee, die Hände ausgestreckt und die Augen gegen den Himmel gerichtet, so jedoch, dass die Pupille sich unter dem oberen Augenlide verbarg.†††) An diesem letzteren Merkmal zeigt sich unverkennbar der somnambule Zustand; man findet dasselbe nicht nur im zweiten Gesicht, sondern auch im magnetischen Schlaf, ja überhaupt im tiefen Schlafe. Auch die bekannte, innerlich aufwühlende Wirkung der Musik auf die Somnambulen wurde bei Joseph von Copertino beobachtet. Schon als Knabe soll er beim

*) Charpignon: *Physiologie du magn. an.* 275.
**) Puységur: *Memoires.* II. 234.
***) Herodot: *Melpomene.* IV. 13—16.
†) Plinius: *Hist. nat.* VII. 52.
††) Michaelis: Anmerkungen zum Neuen Testament. IV. 154.
†††) Görres: Die christliche Mystik. II. 256.

Anblick eines Heiligenbildes oder beim Anhören der Musik so leicht in Ekstase geraten sein, dass ihm der Name „klaffender Mund" gegeben wurde. Augustinus erzählt: Es war zu Colonna ein Priester, namens Restitutus, der, wenn es ihm beliebte — er wurde aber oft gebeten, dieses zu thun, da viele Verlangen trugen, Zeugen einer so wunderbaren Sache zu sein — seinen Sinnen so ganz entrückt wurde, dass er einem Toten höchst ähnlich war. Dies ging so weit, dass er nicht nur nicht empfand, wenn man ihn kneipte oder stach, sondern zuweilen auch nicht einmal, wenn man ihn brannte, ausser wenn er wieder zu sich kam, wo dann die Wunde ihn schmerzte.*) In den Akten der Bollandisten kommen derartige Fälle häufig vor, ohne dass die Grenze zwischen Doppelgängerei und blossem Hellsehen immer scharf gezogen wäre; und wenn alle Fälle christlicher Doppelgängerei so gut beglaubigt wären, als es manche in der That sind, so würde diese Quelle sogar die meisten Beispiele liefern. Der hl. Franciscus Xaverius, als auf seiner Rückkehr von Japan ein bemanntes Boot vom Schiffe abgetrennt wurde, verfiel auf dem Schiffe in Ekstase, während er gleichzeitig auf dem im Sturm treibenden Boote, allen sichtbar, das Steuer führte.**) Joseph von Copertino, der seinem Freunde Piccino versprochen hatte, ihm beim Sterben beizustehen, erschien, als dieser später zu Rom starb, am Totenbette, und als die Schwester Therese Fatali erstaunt ausrief, wie er herkomme, sprach das Phantom die Worte: „Um die Seele des Piccino dem Herrn zu empfehlen."***) Während Antonius von Padua in Montpellier predigte, erinnerte er sich, dass heute die Reihe an ihm sei, in seinem Kloster das Allelujah zu singen. Zur Verwunderung der Anwesenden unterbrach er die Predigt, verhüllte das Haupt und neigte es wie schlafend. Während dieser Pause sang er im Kloster und erwachte dann wieder auf der Kanzel.†) Alphons von Liguori verfiel in Arienzo scheinbar in Ohnmacht und verblieb so zwei Tage in seinem Lehnstuhl. Er-

*) Augustinus: *De Civit. Dei.* XIV. 24.

**) Bouhours: *Vie de S. François Xavier.* V. 545—552.

***) Ribet: *La mystique divine.* II. 191.

†) Ders.: II. 185.

wacht schellte er, und als man herbeilief, erklärte er, beim Tode des Papstes Clemens XIV. in Rom gegenwärtig gewesen zu sein. Bald darauf erfuhr man, dass der Papst in jenem Augenblick gestorben, als Alphons erwachte.*) Der heilige Bonaventura erzählt vom heiligen Franciscus, dass derselbe den Kapitelsitzungen nicht immer beiwohnen konnte, im Geist aber jedesmal dort war und oft sichtbar wurde.**)

Die Scholastiker waren über die im Mittelalter so häufigen Fälle christlicher Doppelgängerei so perplex, dass manche die Sache für unmöglich erklärten, und da sich die Thatsachen doch nicht leugnen liessen, zogen sie die Engel heran, die in den Fällen der Bilokation an einem der beiden Orte die Gestalt repräsentieren. Dieser Ansicht war sogar Maria von Agreda trotz ihrer eigenen Doppelgängerei, aber ihre theologischen Direktoren sprachen sich nach Untersuchung der Sache gegen diese Ansicht aus.***) Aus dem vergangenen Jahrhundert wird berichtet: Die Schwester Agnes, die später heilig gesprochen wurde, erschien dem Missionär Olier, der das Phantom für eine Erscheinung der Jungfrau Maria hielt; in einem zweiten Falle aber kam ihm die Überzeugung, dass es eine noch lebende Schwester des Dominikanerordens sein müsse. Als er später in Sargeac in der Nähe eines Klosters von einer Schwester Agnes reden hörte, kam ihm die Vermutung, dass vielleicht diese ihm erschienen, und er ging ins Kloster. Erstaunt darüber, nun in dieser die Erscheinung wiederzuerkennen, sprach er: „Meine Mutter, ich habe Sie anderwärts gesehen.“ Sie bestätigte, dass sie zweimal in Paris bei ihm gewesen. Abgesehen von Olier selbst wird dieser Fall von sechsundzwanzig Zeugen bestätigt, und der beim Prozess der Heiligsprechung vernommene Beichtvater sagte aus, dass Agnes zur Zeit, da sie in Paris erschien, in ihrem Kloster in Katalepsie lag, und dass der herbeigerufene Arzt sie für tot erklärte.†)

Wir sehen also, dass in der christlichen Mystik zu der will-

*) Ribet: *La mystique divine.* II. 200.
**) Bonaventura: *Leg. S. Franc.* IV. 306.
***) Ribet: II. 203.
†) Ders.: II. 167—199.

kürlichen Erzeugung des Doppelgängers noch jenes steigernde Merkmal hinzukommt, auch die Thätigkeit des Phantoms in fester Absicht zu bestimmen. Während also der unwillkürlichen Doppelgängerei mehr oder minder einseitig die organisierende Funktion der Seele zu Grunde liegt, dem Phantom nur ein traumhaft verschleiertes Bewusstsein zukommt und oft irrationales Handeln entsteht, sind bei der willkürlichen Doppelgängerei die beiden Seelenfunktionen in grösserem Gleichgewicht. Das Phantom erscheint dann nicht nur an dem vom Menschen gewollten Orte, sondern richtet auch sein Erkennen auf bestimmte Gegenstände und nimmt dort die ihm durch den Willensakt des Menschen imprägnierten Handlungen vor. Saxo Grammaticus, Olaus Magnus und andere nordische Geographen sagen von den Lappländern, dass sie die Kunst verständen, sich in Ekstase zu versetzen. Will ein Fremder von ihnen Nachricht über seine Familie haben, so wendet er sich an gewisse Individuen, die nach einigen Ceremonien besinnungslos und bewegungslos daliegen, nach etwa vierundzwanzig Stunden wieder erwachen und dann Nachricht von den kleinsten Umständen geben, auch wohl zu ihrer Legitimation irgend etwas aus der Fremde mitbringen.*) Die Finnen und Lappländer waren überhaupt im Mittelalter als Zauberer jeder Art berüchtigt und scheinen auch die Kunst der Doppelgängerei systematisch betrieben zu haben. Davon spricht noch im siebzehnten Jahrhundert der Universitäts-Professor Johannes Scheffer im elften Kapitel seiner Beschreibung Lapplands.

Die willkürliche Erzeugung des Doppelgängers klärt auch einen der dunkelsten Punkte im Hexenwesen auf. In den Prozessen kommt es nämlich häufig vor, dass die behexten Personen behaupten, die Gestalt derjenigen Person in ihren Zimmern zu sehen, von welchen sie geplagt wurden. Da nun aber anderen diese Vision nicht zu teil wurde, schloss man, dass sich die Anwesenheit der Hexen auf ihren Astralleib beschränkte, so dass

---

*) *Olai Magni gentium septentrionalium historiae breviarium.* l. III. — Peucer: *De praecipuis divinationum generibus.* (1560) 143. — Agrippa: *Phil. occulta.* III. 6. 50.

auch der Alibibeweis in diesen Fällen zu keiner Freisprechung führte.*) In einigen Fällen scheint sogar unwillkürliche Doppelgängerei mit willkürlicher verwechselt worden zu sein, und eine vom ganzen Orte als Zauberin verschrieene Frau in Döttingen wirft 1689, erstaunt über die Einstimmigkeit der Zeugen, bei Gericht die merkwürdige, aber von den Richtern unverstandene Frage auf: „Ob denn auch eine ein Hex, ohnwissend der Person, seyn könnte?"**)

Gehen wir nun auf die neuere Zeit über, so kommen — wie wir teilweise schon gesehen haben — die Somnambulen zunächst in Betracht. Bekanntlich erfordert die Magnetisation nicht immer Manipulationen der Hände, sondern kann auch durch den Gedanken und Willen geschehen. Die Selbstmagnetisation — die als um so leichter vorauszusetzen ist, da es hier nicht erst gilt, einen fremden Willen zu unterwerfen — kann ebenso bei entbehrlichem Selbststreichen durch den eigenen Willen ausgeführt werden. Nebenbei gesagt, liegt darin der beste Beweis für die metaphysische Natur des Willens, und zwar als individueller Substanz. Der Wille hätte keine Macht über den Organismus, wenn er diesen nicht selbst organisiert hätte, wenn nicht der Körper, im Sinne der monistischen Seelenlehre, Produkt der Seele wäre.

Wie nun mit dem eintretenden Somnambulismus das Auftauchen des transcendentalen Bewusstseins von selbst mitgesetzt ist, so auch das Freiwerden der magischen Fähigkeiten überhaupt, wozu auch der Doppelgänger gehört.

Der Arzt Despine hat bei mehreren Somnambulen die Fähigkeit gefunden, sich willkürlich in jenen hochgradigen Somnambulismus zu versetzen, den wir Ekstase nennen. Ohne doch anatomische Studien gemacht zu haben, richteten sie instinktiv ihre Thätigkeit auf die entsprechenden Nervenpartieen. Von einer derselben sagt er, dass sie sich willkürlich in Katalepsie versetzen konnte. „*Elle se couchait à plat dos dans son lit; elle croisait ensuite les avant-bras sur la poitrine, et plaçait l'extrémité du medius dans la*

*) Walter Scott: Briefe über Dämonologie u. Hexerei. II. 80, 122.
**) Francisci: Der höllische Proteus. 1093.



fossette qui existe au cou, directement au dessus de la partie moyenne de la clavicule gauche; elle cherchait ensuite le point correspondant de l'autre côté avec le medius de l'autre main, et quand il était trouvé, elle appuyait, au moment ou elle voulait déterminer la syncope, le bout du doigt sur la fossette en question, et quelques minutes suffisaient pour obtenir l'effet désiré." Eine andere Somnambule, die dasselbe Verfahren mehrmals anwendete, der aber mit dem Eintreten der Bewusstlosigkeit die Arme nicht herunterfielen, wie es geschehen sollte, sondern in ihrer Lage verblieben, weil die Ellenbogen durch die Bettdecken gehindert waren, so dass also der magnetische Strom seinen Fortgang nahm, wurde von dem zufällig eintreffenden Arzte bereits mit eiskaltem Körper und sehr schwachem Herzschlag gefunden. Aus diesem Zustand wieder in gewöhnlichen Somnambulismus übergehend, erklärte sie — was auch Ansicht des Arztes war — dass sie ohne seine Dazwischenkunft gestorben wäre.*)

Einfacher, nämlich durch blossen Willen, scheint Cardanus verfahren zu sein, der von sich selber sagt: „So oft ich will, kann ich in Ekstase übergehen . . . Ich fühle dann, wie meine Seele aus dem Körper heraustritt. . . . In dieser Lage fühle ich nichts weiter, als das einfache Bewusstsein, dass ich ausser meinem Körper existiere, von welchem ich auf bestimmte Weise getrennt bin. Aber ich kann nur wenige Augenblicke in diesem Zustand bleiben."**)

Aus neuerer Zeit berichtet Cheyne, ein hochangesehener Arzt in Dublin, einen merkwürdigen Fall. Ein gewisser Oberst Townsend liess zwei Ärzte kommen, um ihnen über seine Fähigkeit zu berichten, nach Belieben zu sterben und wieder zum Leben zu erwachen. Man schritt sogleich zum Versuch. Der Oberst, dessen Puls vorher untersucht und regelmässig befunden worden war, legte sich auf den Rücken, und bald war die genaueste Untersuchung nicht mehr imstande, ein Lebenszeichen zu entdecken. Schon wollten die Ärzte fortgehen, in der Meinung, das Experiment sei zu weit getrieben worden, und der Oberst sei wirklich

*) Charpignon: *Physiologie etc.* 274.
**) Cardanus: *De varietate rerum.* VIII. 43.

tot, als wieder leichte Bewegungen am Körper sich bemerklich machten, und Puls wie Bewusstsein zurückkehrten. Am Abend des gleichen Tages wurde das Experiment wiederholt, nun starb aber Townsend wirklich.*)

So unbekannt nun im grossen und ganzen in Europa die willkürliche Doppelgängerei war, so sind doch, wie wir bereits gesehen haben, mehrere Somnambulen von selbst auf die Entdeckung dieser Fähigkeit gekommen, ja ausnahmsweise scheint sie auch sonst noch systematisch betrieben worden zu sein. Hierzu würde ohne Zweifel die christliche Mystik besonders viele Beispiele liefern, wenn dort die freiwillige Ekstase in hohem Ansehen gestanden hätte. Dies war jedoch keineswegs der Fall, sogar wurde sie als nur durch Hilfe des Teufels möglich verdächtigt, da die Seele nur durch die Gnade zu Gott gezogen werde.**) Beispiele finden sich gleichwohl.

Augustinus erwähnt einen Bruder Johann, der allen Unglücklichen, die nach seinem Besuch verlangten, diesen für die Nacht als Doppelgänger zusagte und immer Wort hielt.***) Auch im nachfolgenden Beispiel scheint der Doppelgänger willkürlich gewesen zu sein: Zur Nachtzeit sah jemand, bevor er sich schlafen legte, einen ihm wohl bekannten Philosophen, der auf ihn zukam und ihm einige platonische Sätze erklärte, die er ihm trotz seiner Bitte früher nicht hatte erklären wollen. Als man nun diesen Philosophen fragte, warum er in dem fremden Hause gethan, was er in seinem Hause verweigert hatte, antwortete er: „Ich habe es nicht in Wirklichkeit gethan; was ich that, geschah im Traum.“ Es sah also, sagt Augustinus, der eine durch ein Bild der Einbildungskraft wachend, was der andere im Traume sah.†)

In neuerer Zeit wurde dem Privatdozenten an der Universität Jena, Wilhelm Krause — dessen Schriften von der preussischen Regierung angeblich unterdrückt wurden — die Fähigkeit zuge-

*) Moore: Die Macht der Seele über den Körper. Kap. 4.

**) Bona: *De discret. spir.* 2. 14, Nr. 5. — Ribet: *la mystique divine* II. 400.

***) Augustinus: *De cura pro mortuis* § 17.

†) Ders.: *De civitate Dei.* XVIII. 18.



schrieben, beliebig aus seinem Körper herauszutreten und dem Anscheine nach zu sterben; auch sein Schüler, Graf Eberstein, soll diese Fähigkeit besessen haben.*) Ein merkwürdiges Beispiel findet sich bei Stilling, der durch Vermittlung eines Freundes davon Kunde erhielt: Eine Frau in Philadelphia hatte von ihrem nach Europa verreisten Manne, einem Schiffskapitän, keine Nachricht mehr bekommen und begab sich zu einem in der Nähe der Stadt einsam wohnenden Manne, der im Rufe wunderbarer Fähigkeiten stand. Dieser, nachdem sie ihm ihren Jammer geklagt, forderte sie auf, ein wenig zu warten, und trat ins Nebenkabinett. Da er jedoch lange ausblieb, hob die Frau von dem an der Thüre angebrachten Guckfenster den Vorhang und sah den Mann wie einen Toten auf dem Sopha liegen. Bald trat er jedoch herein und erzählte, ihr Mann sei in London in einem bestimmten Kaffeehause, werde aber nächstens kommen; auch gab er die Gründe an, warum derselbe so lange nicht geschrieben. Der Kapitän traf in der That bald ein und bestätigte diese Angaben. Darauf von seiner Frau zu jenem Mann geführt, bekräftigte er, diesen am angegebenen Tage und Orte gesehen zu haben, von ihm den Kummer seiner Frau vernommen und ihm die Ursache seiner verzögerten Rückreise angegeben zu haben, worauf sich der Mann wieder unter den Leuten verlor.**)

Es drängt sich bei dieser willkürlichen Doppelgängerei abermals die Frage des Lord Byron auf, wo in diesem Falle die Individualität des Menschen liege; sie gewinnt hier sogar ein praktisches Interesse, welches dann am besten gewahrt bliebe, wenn es in der That gelänge, die Individualität in den Doppelgänger zu verlegen, d. h. beide Seelenfunktionen demselben einzupflanzen. Die mir bekannten Fälle lassen in dieser Hinsicht viel zu wünschen übrig. Der jüngere Fichte erzählt von dem ihm befreundeten Baron Güldenstubbe und dessen Schwester Julie, dass dieselben auf die Entfernung Paris — Melun versuchten, ob sie sich gegenseitig mit Bewusstsein jedes an des andern Ort

*) Crowe: Nachtseite der Natur. II. 293.

**) Stilling: Theorie der Geisterkunde. 78—80.

versetzen könnten, und zwar am gleichen Tage und zur gleichen Stunde, $11\frac{1}{2}$ Uhr nachts. Julie, einsam zu Hause befindlich, hatte das Gefühl, sie würde auf dem Bette ihres Bruders sicherer sein, und legte sich lesend auf dasselbe, um sich wach zu erhalten. Um $11\frac{1}{2}$ Uhr „rief sie den gemeinschaftlichen Schutzgeist Mathilde an“ — Personifikation des transcendentalen Bewusstseins*) — von der sie angewiesen wurde, die Länge der Stearinkerze zu messen, worauf sie in einen Zustand doppelten Bewusstseins geriet, dabei sowohl ihre eigene Umgebung, als auch das Zimmer ihres Bruders, dessen Möbel und Vorhänge sah und an letzteren einen dem Geschmack nicht entsprechenden Saum bemerkte. Ihr Bruder sah die Gestalt seiner Schwester vorübergleiten, aber sie vermochte nicht zu sprechen. Darauf versuchte er seinerseits, sich zu seiner Schwester zu versetzen, was ihm auch gelang, und zwar erzählte er, als sie später wieder zusammentrafen, er hätte sie nicht in ihrem, sondern in seinem Bette gesehen. Nachdem Julie aus dem doppelten Bewusstsein wieder in den normalen Zustand zurückkehrte, fand sie die Kerze um einen Zoll herabgebrannt und es schlug $12\frac{1}{4}$ Uhr. Später nach Melun kommend, erkannte sie jenes Zimmer, das sie bei der Versetzung geschaut hatte.**)

Es ist in diesem Fall nicht zu unterscheiden, ob nur Fernsehen und Gedankenübertragung auf den Bruder stattfand, oder wirkliche Doppelgängerei. Wenn ferner Güldenstubbe***) erzählt, dass auch der ihm befreundete Graf D'Ourches diese Fähigkeit willkürlicher Doppelgängerei besass, wobei er ihn und seine Schwester in ätherischer Gestalt ins Zimmer treten sahen, während die zahlreiche übrige Gesellschaft die von D'Ourches in Gedanken magnetisierten Objekte sich bewegen sahen, so könnte auch hier das Phänomen zur Not durch Gedankenübertragung und Fernwirken erklärt werden. Auch in dem nachfolgenden Beispiel bleibt der Vorgang zweifelhaft. Ein gewisser Harry ver-

*) du Prel: Phil. d. Mystik. 102 etc.
**) Fichte: Der neuere Spiritualismus. 82.
***) Güldenstubbe: Positive Pneumatologie. 104.



suchte das Experiment, sich auf Entfernung einer englischen Meile einer anderen Person ohne vorherige Andeutung seiner Absicht sichtbar zu machen. Er hatte eben einen ihn interessierenden Zeitungsartikel gelesen und stand nun in nachdenklicher Haltung am Kamin, den Ellenbogen auf dem Simse, das Kinn auf die Hand gestützt, während die herabhängende andere Hand das Zeitungsblatt hielt. Er konzentrierte nun seine Gedanken und Willenskraft fest auf eine entfernt wohnende Dame mit dem Wunsche, sie möchte ihn in seiner jetzigen Stellung sehen. Ein gemeinschaftlicher Freund der beiden, kurz darauf zu der Dame kommend, erfuhr nun, dass sie eben jenen entfernten Herrn genau in der oben beschriebenen Stellung, das von seiner Hand herabhängende Zeitungsblatt nicht ausgenommen, gesehen hätte. Später machte Harry den Versuch, sich in eben solcher Weise den beiden Nichten seines Freundes auf Entfernung einer englischen Meile in einem von ihm noch nicht betretenen Hause sichtbar zu machen. Er lag 11 Uhr nachts zu Bette und konzentrierte seine Gedanken auf die beiden Nichten, verlor darüber das Bewusstsein seiner wirklichen Umgebung, wogegen er nun im Schlafzimmer der Nichten zu stehen glaubte, auf sie und ihre Umgebung blickte, wobei besonders ein Artikel auf dem Ankleidetisch seine Aufmerksamkeit erregte. Tags darauf, nachdem Harry seinem Freunde, dem Onkel, alles beschrieben hatte, begab sich dieser zu seinen Nichten, welche spontan mit Zurückhaltung und Bestürzung ihm mitteilten, sie hätten 11 Uhr nachts Harry in s e i n e m b r a u n e n R o c k e in ihrem Zimmer stehen sehen, wobei er sie anlächelte, bis zum Ankleidetisch schritt, um dort etwas zu prüfen, dann aber plötzlich verschwand, ohne seine Stellung zu verlassen.*)

Das geistige Anpassungsgesetz zwischen Thatsachen und den auf sie verwendeten Erklärungsprinzipien nötigt uns, für solche Fälle Gedankenübertragung und dadurch veranlasste subjektive Vision anzunehmen, so lange nicht sehr positive Unterschiede zwischen den Gedanken und der Vision nachweisbar sind, und die Thätigkeit des Phantoms nicht zu grosser Selbständigkeit sich

*) Psychische Studien. 1880. 484—486.

erhebt. Soll aber die Objektivität des Doppelgängers in wissenschaftlicher Weise nachgewiesen werden, und zwar unabhängig von der besonderen seherischen Begabung des Sehers, so bleibt wohl nur das photographische Experiment übrig. Denn die Aufklärung wird kaum so weit gehen, auch photographischen Platten den Vorwurf von Halluzinationen zu machen, andererseits weist die Physik nach, dass die präparierte Platte empfindlicher ist, als das menschliche Auge, mehr Strahlen des Sonnenspektrums wiedergiebt, als die nur für die Wahrnehmung von sieben Farben eingerichtete Retina. So erklärt sich das Photographieren unsichtbarer Phantome.

Ein solches Experiment wurde von Rev. Stainton-Moses (M. A. Oxon), Lehrer am *University College* in London, ausgeführt. Er hatte mit Herrn Gledstanes in Paris die Verabredung getroffen, dass dieser zu bestimmter Stunde eines bestimmten Tages in Paris in einem photographischen Atelier sich einfinden und seine Gedanken und Willen fest auf ihn richten sollte, während Stainton selbst sich verpflichtete, zur verabredeten Stunde ruhig in seinem Zimmer zu bleiben und wo möglich in somnambulen Zustand zu geraten. „Thatsächlich hielt Mr. Gledstanes um 11 Uhr 15 Min. vormittags, Pariser Zeit, seine Sitzung, welche 11 Uhr 5 Min. vormittags nach Londoner Zeit ist. Auf der ersten Hälfte der Platte zeigte sich hierauf ein schwaches Bild von mir. Die zweite Hälfte zeigte keine Spur von etwas ausser dem Sitzenden. Die zweite Aufnahme fand um 11 Uhr 25 Minuten Pariser oder 11 Uhr 15 Min. Londoner Zeit statt. Das Resultat ist, dass auf der ersten Hälfte der Platte ein vollkommenes Ebenbild von mir erscheint und auf der zweiten Hälfte die Gestalt eines alten Mannes mit klar markierten Gesichtszügen. Mein eigenes Gesicht trägt das so schwer zu definierende, doch allen, welche viel in Verzückung befindliche Personen gesehen haben, so wohlbekannte Aussehen. Die Augen sind geschlossen und der Ausdruck ist der einer in tiefem Schlafe liegenden Person.“ Nebenbei nur sei erwähnt, dass Stainton früh des andern Tages eine genaue spiritistische Mitteilung über die Einzelheiten, wie das Experiment gelungen sei, erhielt, und dass jeder Punkt derselben durch den

Brief bestätigt wurde, der von Mr. Gledstanes in Paris neun Stunden später eintraf.*)

Wenn ich hier die Bemerkung einschalte, dass der Photograph Buguet später wegen Anfertigung betrügerischer Geisterphotographieen verurteilt wurde, so will ich dadurch das Gewicht des eben erzählten Experiments nicht abschwächen, dessen Beweiskraft ausschliesslich auf der Zuverlässigkeit der experimentierenden Herren beruht und von der Persönlichkeit des Photographen unabhängig ist. Ein anderes Beispiel, dass ein Doppelgänger photographiert wurde, ist mir nicht bekannt, daher ich dieses trotz des erwähnten Bedenkens anführen muss. Dass dagegen Materialisationen schon häufig photographisch konstatiert wurden, ist bekannt.

Die Frage nach der Realität des Phantoms ist demnach allerdings zu bejahen. Der Doppelgänger ist das Produkt der Seele in Bezug auf beide ihr zukommenden Funktionen: Organisieren und Denken. Weit entfernt, dass der Doppelgänger nur der denkenden Seele zugeschrieben werden müsste, welche in fernwirkender Gedankenübertragung den Inhalt ihres eigenen Selbstbewusstseins einem fremden Gehirn als Halluzination erwecken würde, ist sogar beim Doppelgänger die organisierende Seele vorzugsweise beteiligt, dagegen die Verlegung der geistigen Individualität eine mangelhafte und die Thätigkeit des Phantoms darum eine irrationale. Es drängt sich nun aber die Frage auf, ob nicht dem Phantom die Irrationalität benommen werden kann. Wenn der Doppelgänger als Produkt der organisierenden Seele willkürlich entsendet werden kann, warum sollte ihm nicht auch durch die zweite Seelenfunktion ein willkürlicher Inhalt verliehen werden können? Die Thätigkeitsweise des Phantoms würde erst dadurch dem Willen des Entsenders ganz unterworfen, und auch das Merkmal nachträglicher Erinnerung könnte vielleicht damit verknüpft werden, da ja auch bei dem durch den Magnetiseur herbeigeführten Somnambulismus das erinnerungslose Erwachen zwar die Regel bildet, aber keineswegs ohne jene Ausnahmen ist, die der Wille des Magnetiseurs herbeiführt.

*) Psychische Studien. 1875. S. 205.



Diese Fähigkeit willkürlicher Doppelgängerei mit gänzlicher Verlegung der geistigen Individualität und sogar ohne gleichzeitige Katalepsie des Körpers ist in neuerer Zeit vielfach den indischen Adepten zugeschrieben worden, ohne dass ich jedoch einen genügenden Beweis von der Existenz solcher Fähigkeit erhalten hätte. Dass aber wenigstens die mit Katalepsie verbundene Doppelgängerei besteht, und zwar gerade in Indien, lässt sich wohl daraus schliessen, dass der Gebrauch sich vermuten lässt, wo der Missbrauch eine Thatsache ist. Als einen solchen Missbrauch sehe ich die Unsitte an, dass Fakire manchmal sich auf längere Zeit lebendig begraben lassen. Es scheint mir, dass dieser Unsitte früher die Absicht willkürlicher Doppelgängerei zu Grunde lag, nur dass jetzt der Accent auf einen Nebenumstand, die Katalepsie des Körpers, verlegt und die Sache zu selbstsüchtigen Zwecken ausgebeutet wird.

Schwerer noch scheint diese Fähigkeit im Mittelalter missbraucht worden zu sein; wenigstens finden sich in den Hexenprozessen, besonders bei Bodinus (*Daemonomania*) und Remigius (*Daemonolatria*), so viele Berichte über zauberische, mit willkürlicher Entsendung des Doppelgängers verbundene Fernwirkung, dass es nicht wohl angeht, alle diese Berichte zu verwerfen.

Aus den bisherigen Beispielen ersieht man, dass in der Doppelgängerei beide Seelenfunktionen, das Organisieren und das Denken, beteiligt sind, aber nicht in gleichem Masse. In der unwillkürlichen Doppelgängerei überwiegt das Organisieren, dagegen ist die Verlegung der geistigen Individualität eine mangelhafte. Es lässt sich aber vorweg vermuten, dass in der willkürlichen Doppelgängerei die Mitbeteiligung der denkenden Seele eine gleichwertige ist; die Handlungen des Doppelgängers sind dabei nicht irrational — wie es bei dem einseitig von der organisierenden Seele entsendeten der Fall ist —, die Individualität erscheint ganz verlegt, und der Doppelgänger handelt mit Bewusstsein, wenn er auch bezüglich seines Eingreifens vielleicht sehr vielen Beschränkungen unterliegen mag. Würde nun zu dieser Doppelgängerei noch das Merkmal der nach dem Erwachen bewahrten Erinnerung hinzukommen — welches bei Somnambulen leicht zu bewerkstelligen ist — so wäre damit diejenige Erscheinung erzielt, welche im

Sanskrit als *Majavi-Rupa* bezeichnet wird. Die indischen Adepten haben sich dieser Kunst von jeher gerühmt, und der Umstand, dass die älteste Sprache einen bestimmten Ausdruck für diese höchste Ausbildung der Doppelgängerei hat, lässt wenigstens schliessen, dass dieselbe den indischen Adepten als Ideal vorschwebte. Der Begriff *Majavi-Rupa* schliesst ein, dass der Adept nicht kataleptisch wird und seine bewusste Thätigkeit am Orte, wo sein äusserer Körper sich befindet, nicht unterbricht. Der Adept soll so viel Lebenskraft und Bewusstseinsfähigkeit im Überschuss haben, dass er sich bei nur gering merklicher Abstraktion räumlich teilen und seine Seele in der Ferne sowohl organisierend als bewusst handelnd auftreten lassen kann, ohne darum seinen äusseren Körper während derselben Zeit ganz des Lebens und Denkens zu berauben. Die Behauptungen darüber sind bei den Indiern ganz positiv; mag uns auch die Sache sehr unwahrscheinlich vorkommen, so lässt sie sich doch nicht vorweg negieren, da sie nur dem Grade nach sich von den wohlkonstatierten geringeren Fällen der Doppelgängerei unterscheidet.

Hier nun würde sich die Untersuchung über die Darstellung des Astralleibes nach dem Tode — Gespenster und Materialisationen — anreihen. Indessen sind meine eigenen Erfahrungen in diesem Punkte mangelhaft, daher ich nicht in der Lage wäre, Neues beizubringen. Auch ist darüber schon so viel geschrieben worden, dass ich es darum vorzog, die Darstellung des Astralleibes im Leben als empirische Bestätigung der monistischen Seelenlehre zu betonen, wofür auch noch der Umstand sprach, dass die Untersuchungen über den Doppelgänger bisher stark vernachlässigt wurden.

XIII.

Der Tod.

Nach der naturwissenschaftlichen Ansicht ist der Tod eine Entseelung des Leibes. Das lehrt in der That der alltägliche Augenschein; und wenn nun wirklich die Seele weiter nichts wäre, als eine Funktion des Leibes, dann wäre mit eintretendem Tode zugleich die Individualität, die Seele, vernichtet; von der ganzen lebensvollen Erscheinung bliebe nach eingetretener Zersetzung nichts übrig, als ein Haufe von Atomen.

Gegen diese vulgäre Ansicht hat die Mystik einzuwenden, dass damit nur die negative Seite jenes Vorgangs bezeichnet ist, den wir Tod nennen. Die positive Seite desselben heisst: Entleibung der Seele. Dies ergiebt sich zunächst schon daraus, dass gemäss der monistischen Seelenlehre der Leib das Produkt der Seele, d. h. ihrer organisierenden Funktion ist. Die Mystik liefert aber auch den empirischen Beweis für ihre Behauptung, und zwar aus dem Prozess des Sterbens selbst: In demselben Masse, als die durch den Leib und die Sinne vermittelten psychischen Funktionen im Sterben schwächer und schwächer werden, treten in aufsteigendem Masse transcendental psychologische Funktionen an ihre Stelle. Dass diese Erscheinung nicht alltäglich zur Beobachtung gelangt und relativ selten ist, giebt uns kein Recht, sie zu vernachlässigen; und wenn gleichwohl unsere psychologischen Lehrbücher sich solches erlauben, so ist es eben nur die Psychologie, in der nach diesem verwerflichen Grundsatz doziert wird.

Wenn ein Astronom das Auflodern neuer Sterne vernachlässigen würde, weil es selten eintritt; wenn ein Mineralog die in der Masse der Kieselsteine verschwindenden Meteorsteine totschweigen würde; wenn ein Litterar-Historiker den Shakespeare aus der englischen Litteraturgeschichte streichen würde, weil der Genius eine zu grosse Ausnahme sei; wenn ein Biolog das Skelett des Dodo (*Didus ineptus*) in seiner Sammlung nicht dulden würde, weil dieser Vogel ausgestorben sei: so wäre alle Welt einig darüber, gegen ein solches Verfahren zu protestieren. In der Psychologie jedoch blüht dieser Grundsatz; selbst in unseren dicksten Lehrbüchern findet sich kein Platz für transcendentale Psychologie, und zwar nur darum, weil dadurch das auf einseitiger physiologischer Definition des Menschen beruhende System aus den Angeln gehoben würde. Man giebt lieber die Thatsachen preis als das System, was allerdings weder logisch noch moralisch ist.

Die Seltenheit einer Thatsache beweist nichts gegen dieselbe. Für Thatsachen giebt es keine Steigerungsstufen; man kann dem Seienden nicht ein Seienderes und Seiendstes entgegenstellen. Wäre auch nur ein Fall von Fernsehen konstatiert, so müsste man ihm dasselbe Gewicht beilegen, wie etwa in der Biologie dem nur in einem Exemplar vorhandenen Knochen eines vorweltlichen Tieres. Wie man aus diesem einen Knochen auf die Existenz einer ganzen Tiergattung schliesst, so müsste man selbst aus einem einzigen Falle von Ferngesicht schliessen, dass diese Fähigkeit, wenngleich meistens latent, der menschlichen Psyche überhaupt zukomme; der Träger eines solchen Gesichts dürfte nicht als Ausnahmswesen der menschlichen Spezies hingestellt werden.

Es ist für das transcendentale Erkennen und Wirken charakteristisch und eben nur aus der Leibfreiheit dieser Funktionen erklärbar, dass sie mit dem Sinken des psychischen Lebens in äquivalenter Steigerung auftreten. Die Schale des übersinnlichen Lebens steigt in dem Masse, als die Schale des sinnlichen Lebens sinkt. Im Schlaf, im Somnambulismus und im Sterben sind drei Stufen der Entseelung des Leibes gegeben; aber die auf allen drei Stufen wesentlich gleichen transcendentalen Funktionen steigern sich in derselben Reihenfolge zu immer deutlicherer Entleibung der Seele.

Schon dieser Umstand, dass der höchste Stand des transcendentalen Lebens mit dem tiefsten Stande des physischen Lebens zusammenfällt, müsste uns hindern, bei Sterbenden von einem „letzten Aufflackern“ der Seele — wie der beliebte Ausdruck heisst — zu reden; mehr aber noch die qualitative Verschiedenheit der transcendentalen Fähigkeiten von den normalen, sinnlich bedingten. Der Hochschlaf, die höchste Stufe des Somnambulismus, hat auch am meisten Ähnlichkeit mit dem Sterben: einerseits liegt der Körper unbeweglich da, die Sinne sind fast erloschen, Atem und Puls kaum mehr erkennbar; andrerseits aber zeigt sich das transcendentale Subjekt — Astralleib mit transcendentalem Bewusstsein — bereits in seiner Selbständigkeit; das schon in manchen Krankheiten auftretende Sich-doppelt-Fühlen steigert sich zum Sich-doppelt-Sehen, d. h. der Astralleib tritt in räumlicher Scheidung vom physischen Leib auf. Werners Somnambule sagt: „Allerdings ist der magnetische Zustand dem Sterben ähnlich; das Heraustreten der Seele aus dem Körper kann ich Dir freilich nicht erklären, ich kann Dir nur ein Bild davon geben, wie ich es fühle. Es ist mir jetzt, als ob im Wachen der Körper das Haus der Seele wäre, und sie dürfte bald durch dieses, bald durch jenes Fenster hinausschauen. Im somnambulen Zustand aber ist sie ausgegangen und hat die Thüre ihrer Wohnung wohl verschlossen. Darum sehe ich jetzt Dich und mich, wie ein dritter eine Gruppe.“ *) Demgemäss finden wir auch die Doppelgängerei bei Somnambulen wie bei Sterbenden. Hinsichtlich des Bewusstseins aber sagt eine Somnambule des Dr. Bende-Bendsen, dass sie die Wonne des Hochschlafes eben so sehr ersehne, als fürchte; sie werde sie in diesem Leben nicht erfahren, wenn sie nicht das Leben dafür als Opfer hingebe. „Von dem Zustand meines Fernsehens bis zur höchsten Klarheit ist nur noch ein Schritt, den ich aber nie überspringen darf. Sobald der Strahl durch längere (magnetische) Einwirkung sich zur alles erhellenden Sonne umbildete — und das würde er — wäre der Zustand der Hellsichtigkeit da, aber mit diesem auch das Ende meines Lebens.“ Der-

*) Werner: Die Schutzgeister. 194.

selbe Arzt erzählt, dass diese Kranke einst überraschend schnell dem gefürchteten und doch ersehnten Zustand nahe kam; es sei ein wahrer Todeskampf eingetreten, und er hätte kaum noch Zeit gehabt, ihr ein Mittel abzufragen, um sie in einen niederen Zustand herabzustimmen und so den Übergang in eine höhere Welt zu verhindern.*) Auch die Seherin von Prevorst sagt, dass sie in ihrem magnetischen Zustand Momente habe, wie sie auch im Sterben eintreten.**)

Auf dieser Ablösung des sinnlichen Bewusstseins durch das transcendentale beruht es auch, dass im Sterben die Symptome des Irrsinns oft schwinden, was schon ältere Schriftsteller, Hippokrates, Plutarch, Cicero, Galen, Avicenna etc. bezeugen. Cervantes lässt seinen Don Quixote kurz vor dem Tode wieder zur Vernunft kommen zur Verwunderung seiner Umgebung: „Das Hauptkennzeichen, woraus sie auf sein baldiges Ende schlossen, war, dass er aus einem Narren sich so schnell in einen vernünftigen Menschen verwandelt hatte.“***) Der Physiologe Burdach sagt: „Dass Menschen, die seit einer langen Reihe von Jahren melancholisch, wahnsinnig oder tobsüchtig gewesen waren, in den letzten Stunden ihres Lebens wieder zu vollkommenem Bewusstsein und Verstand kommen, ist fast allgemeine Regel; dies ist selbst der Fall bei materiellen Abnormitäten des Gehirns, als Ergiessung von Blut oder Serum, Eiterung, Erweichung, Verhärtung, Hypertrophie und Aftergebilden in demselben, und zwar so, dass entweder die Verwirrung in dem Masse abnimmt, als die Kräfte sinken, oder plötzlich die volle Besinnung eintritt und noch an demselben Tage der Tod erfolgt.“†) Griesinger teilt den Fall mit, dass ein Mensch von zweiundzwanzig Jahren geisteskrank wurde, dann zweiundfünfzig Jahre hindurch so gut wie nichts sprach, und plötzlich, wenige Wochen vor seinem Tode zu antworten anfing.††) Auch Dr. Leubuscher kannte einen Blödsinnigen, der kurz vor

*) Archiv für tierischen Magnetismus. IX. 1. 121. 155. X. 1. 133.
**) Kerner: Die Seherin von Prevorst. 156.
***) Cervantes: Don Quixote. II. c. 74.
†) Burdach: Physiologie als Erfahrungswissenschaft. III. 614.
††) Griesinger: Pathologie u. Therapie d. psychischen Krankheiten. 114.

seinem Tode sein klares Bewusstsein erhielt, und er giebt sich vergebliche Mühe, das auf physiologischem Wege zu erklären.*) Brierre de Boismont, Direktor eines Irrenhauses, berichtet ähnliche Fälle: Ein Paralytiker erwachte zwei Tage vor seinem Tode aus einem lethargischen Zustand und sprach in rührenden Ausdrücken sein Bedauern aus über die unglückliche Verlassenheit seiner Mutter. Eine andere Kranke, eine Frau von zweiundsechzig Jahren, seit Monaten in tiefer Melancholie, kam vollständig zu sich, sprach von ihren Angelegenheiten und starb bei vollem Bewusstsein.**) Der Zwerg Bobo am Hofe des Königs Stanislaus Lesczynski war vollständig unvernünftig, und seine Fähigkeiten schienen die eines Affen oder Hundes nicht zu übersteigen. In den letzten Tagen seines Lebens kam er zu klarem Bewusstsein und setzte durch seine verständigen Reden die Umgebung in Erstaunen.***) Maudsley bemerkt gleichfalls, dass bei Idioten oft wunderbare Fälle von Gedächtnis vorkommen und dass beim letzten Aufflackern ihres Lebens oft psychische Kundgebungen sich äussern, deren sie gänzlich unfähig erschienen.†) Nach Schubert kehrt bei vielen Irrsinnigen die verlorene Vernunft kurz vor dem Tode wieder, mit Erinnerung an die persönlichen Verhältnisse und an die ganze Reihe der Lebensschicksale; der kranke Wahn schwindet wie ein schwerer Traum, dessen Inhalt jedoch noch erinnert wird. Er führt es als eine bekannte Thatsache an, dass Wahnsinnige, sobald sie schlafen, klar zusammenhängende, vernünftige Träume haben. Es scheine sogar, dass in gewissen Fällen durch den Wahnsinn und mitten in demselben eine gewisse Entwicklung und Ausbildung der höheren Seelenkräfte möglich sei, so dass bei wiederhergestellten Wahnsinnigen oft eine vorteilhafte Veränderung und Veredelung wahrgenommen werde. Bei einer Frau, die im 47. Lebensjahre starb, nachdem sie zwanzig Jahre wahnsinnig gewesen, hatte man schon in ihren lichten Augenblicken eine stille Ergebung und frohe Fassung wahrgenommen. Vier Wochen vor ihrem Tode er-

*) Perty: Blicke in das verborgene Leben. 21.

**) Brierre de Boismont: *Des hallucinations.* 370. 371.

***) Perty: Die mystischen Erscheinungen. I. 69.

†) Maudsley: Physiologie und Pathologie der Seele. 14.

wachte sie aus ihrem zwanzigjährigen schweren Traum; in dieser Verwandlung wurde sie aber von jenen kaum mehr erkannt, die vor ihrem Wahnsinn mit ihr umgegangen waren, so erhöht und erweitert waren ihre geistigen Kräfte, so veredelt ihr Ausdruck. Sie sprach in dieser Zeit Dinge mit einer innern Klarheit aus, die über die normalen Fähigkeiten des Menschen zu gehen schienen. Dieser Fall erregte grosses Aufsehen; Gelehrte und Ungelehrte, Gebildete und Neugierige drängten sich an dieses Krankenbett, und alle mussten eingestehen, dass, wenn die Kranke während der ganzen Zeit ihres Wahnsinns den Umgang und die Belehrung der erleuchtetsten Männer ihrer Zeit genossen hätte, ihr Geist nicht entwickelter hätte sein können.*) Der Arzt Zimmermann sagt: „Ich habe eine Person gekannt, deren letzte Krankheit ein Wahnwitz gewesen, die aber einige Stunden vor ihrem Tode vollkommen vernünftig ihr Herz mit einem solchen Feuer, mit einer solchen entzückenden Beredsamkeit im Gebete zu Gott erhob, dass vor der Grösse ihrer Gedanken und der Stärke ihres Ausdrucks der Erdball wie Sand zu schwinden schien; am Ende dieser Rede neigte sie ihr Haupt und verschied.“**) Greding beobachtete eine Frau, die seit zwei Jahren an Manie litt, am Sterbetag aber bei Vernunft war.***) Bergmann berichtet von einem Blödsinnigen, der wie eine Pagode beständig auf einer Stelle sass, aber kurz vor seinem Tode zur Besinnung kam.†) Scheuchzer spricht von einem mehr als hundertjährigen Greise, der in seinen letzten Lebensjahren blödsinnig war, kurz vor dem Tode aber wieder vernünftig wurde.††) Vom Wahnsinn gilt also dasselbe, was Aristoteles vom Alter sagt: „Das Alter kommt nicht daher, dass die Seele etwas erlitten hat, sondern dass der Körper, in dem sie ist, etwas erlitten hat.“†††)

Wer nun für derartige Fälle eine physiologische Erklärung

*) Schubert: Symbolik des Traumes. 178.

**) Kerner: Magikon. I. 217.

***) Greding: Sämmtl. Schriften (1791). II. 8.

†) Friedreich: Magazin für Seelenkunde. III. 73. 108.

††) Scheuchzer: *Annal. phys. med.* XXIV.

†††) Aristoteles: *de an.* I. 4.

sucht, könnte allenfalls mit Fechner sagen, dass der eintretende Tod die kranken Teile, welche durch ihren Zusammenhang mit den gesunden die Geistesstörung bewirken, vor den gesunden zerstört oder mindestens funktionslos macht, ähnlich wie nach dem Ausspannen eines lahmen Pferdes, welches das andere im Gang störte, der Wagen wohl schwächer, aber ungestörter geht.*) Aber diese Erklärung genügt schon darum nicht, weil Wahnsinnige auch für die Dauer des Somnambulismus geistige Gesundheit zeigen, mit dessen Aufhören aber wieder die Krankheit da ist;**) ganz unzulänglich aber wird obige Erklärung gegenüber den transcendentalen Fähigkeiten Sterbender, wie Fernsehen und Fernwirken.

Wenn die Wiederkehr geistiger Gesundheit im Sterben mit jener Fernwirkung verbunden wäre, welche wir Doppelgängerei nennen und an dem Doppelgänger selbst wahrgenommen würde, so wäre für die transcendentale Quelle der Gesundung auch der empirische Beweis erbracht. Einen solchen Fall erzählt Dr. Notter. Sein Vetter, ein nüchterner, prosaischer und phantasieloser junger Mann von achtzehn Jahren schrieb ihm einst aus Böhmen, wo er Landwirtschaft studierte, einen Brief mit der Frage, ob der Tante Lotte — Schwester seiner und Notters Mutter — etwas zugestossen sei; er habe in der letzten Nacht einen bedeutsamen Traum von ihr gehabt. Nun war aber diese Tante in jener Nacht unvermutet gestorben und zwar in dem schrecklichen Zustand plötzlich ausgebrochenen Wahnsinns, der sie gänzlich des Bewusstseins beraubte. Dennoch war sie ihm im Traum ohne eine Spur von Wahnsinn erschienen, freundlich von ihm Abschied nehmend.***)

Über die abnorme Steigerung des Gedächtnisses bei Sterbenden ist schon anderwärts das Nötige beigebracht worden.†) Sie allein schon müsste genügen, zu einem objektiven abschliessenden Blick, zu einem abgeklärten Denken über die Bedeutung des Lebens, zu erhöhtem Bewusstsein dessen uns zu befähigen, was wir versäumt haben. Alexander von Humboldt, der den sterbenden

*) Fechner: Elemente der Psychophysik. II. 535.

**) du Prel: Philosophie der Mystik. 309.

***) Perty: Spiritualismus. 291.

†) du Prel: Philosophie der Mystik. 314.

Grossherzog Karl August gesehen hatte, nannte die Lebendigkeit und geheimnisvolle Klarheit seines Geistes bei so grosser körperlicher Schwäche ein „schreckhaftes Phänomen“.*) Goethe sagt: „Am Ende des Lebens gehen dem gefassten Geiste Gedanken auf, bisher undenkbar; sie sind, wie selige Dämonen, die sich auf den Gipfeln der Vergangenheit glänzend niederlassen.“**) Auch Shakespeare hat Ähnliches ausgesprochen:

„O sagt man doch, dass Zungen Sterbender
Wie tiefe Harmonie Gehör erzwingen:
Wo Worte selten, haben sie Gewicht:
Denn Wahrheit atmet, wer schwer atmend spricht,
Nicht der, aus welchem Lust und Jugend schwätzt.
Der wird gehört, der bald nun schweigen muss;
Beachtet wird das Leben mehr zuletzt:
Der Sonne Scheiden und Musik am Schluss
Bleibt, wie der letzte Schmack von Süssigkeiten,
Mehr im Gedächtnis als die frühern Zeiten.“***)

Damit steht es wohl in Zusammenhang, dass bei dieser tiefen Aufwühlung und doch objektiven Klarheit — gerade jene Merkmale, die den Dichter bilden — die Sprache Sterbender oft veredelt wird. Ein reiner Dialekt tritt an Stelle der Provinzialismen, die Worte sind voll Bilderreichtum und tiefer Innigkeit, ja sie nehmen häufig, wie schon bei den Somnambulen, einen dithyrambischen Rhythmus an. So bei jener Tagelöhnersfrau, von welcher Dr. Steinbeck erzählt, dass sie sterbend die Worte sprach: „Schon naht der Tag; ich höre Glocken läuten, die Seele muss sich im Gebet bereiten. Schon fühl' ich, dass mein Auge sterbend bricht. Hallelujah! mir glänzt das langersehnte Licht!“ Am Tage darauf starb sie in dem Augenblick, als eben die Turmglocke zu läuten begann.†) Zimmermann führt eine Kranke an, die kurz vor ihrem Tode eine begeisterte Rede über Unsterblichkeit hielt.††)

*) Daumer: Das Reich des Wundersamen. 298.
**) Goethe: Nachgelassene Werke. IX. 87.
***) Shakespeare: Richard II. II. 2.
†) Steinbeck: Der Dichter ein Seher. 546.
††) Zimmermann: Erfahrung in der Arzneikunde.

Ein Domherr zu Werda sprach die Verempfindung seines unvermutet nahen Endes in Versen aus.*)

Diese Fälle erinnern an die Prognose des eigenen Krankheitsverlaufes in somnambulen Zuständen; aber dieses Fernsehen ist nicht immer beschränkt auf die Linie des Lebenslaufes. Eine Somnambule, von ihrem Arzt befragt, wie sie hellsichtig gemacht werden könnte, sagt: „Dann müsste ich erst vierundzwanzig Stunden magnetisch schlafen und im Schlafe zweimal magnetisiert werden, des Vormittags durch acht, und des Nachmittags durch zehn Wechselstriche. Gerade nach vierundzwanzig Stunden würde ich erwachen, aber sogleich wieder von selbst in einen zweiten fünfstündigen magnetischen Schlaf fallen. Kurz vor dem Ablauf der fünften Stunde müssten Sie dann Ihre Stirn gegen die meinige legen, dabei den linken Daumen in die Halsgrube und den rechten gegen die Herzgrube setzen: so würde ich binnen einer Viertelstunde in die höchste Klarheit versetzt werden und mit wieder aufgeschlossenen Augen in einen hellen Schimmer, wogegen das reinste Sonnenlicht nur ein dunkler Schatten wäre. Ich würde dann aber auch bei der nächsten magnetischen Behandlung ohne Rettung sterben, beim fünften Strich nur zweimal leise seufzen und dann auf ewig verscheiden. Ohne nachheriges Magnetisieren würde aber das Band zwischen Geist und Körper sich nicht so sanft auflösen, sondern müsste erst durch einen harten Todeskampf zerrissen werden. Ich weiss, dass Sie es nicht darauf anlegen, mich hell zu machen, sonst würde ich Ihnen dies nicht gesagt haben.“**) Es ist nicht undenkbar, dass die intuitive Kenntnis der Somnambulen von ihrem inneren Leben und den Wirkungen magnetischer Behandlung so weit reicht und so ins Detail geht wie bei der eben erwähnten; dass aber eine Steigerung des Somnambulismus überhaupt das Fernsehen erweckt, zeigt sich eben bei Sterbenden, und ist seit ältesten Zeiten bekannt. In der Bibel ruft der sterbende Jakob seine Söhne zusammen, um ihnen zu weissagen.***) Der sterbende Hektor sagt dem Achilles dessen

*) Schubert: Nachtseite der Natur. 296.

**) Archiv. IX. 2. 157.

***) 1. Mos. 49, 1.

nahen Tod vorher,*) der sterbende Patroklus dem Hektor.**) Calamus, indem er den brennenden Scheiterhaufen bestieg, verkündete dem Alexander dessen nahen Tod, der sodann in Babylon erfolgte.***) Cicero erzählt von einem sterbenden Rhodier, der sechs Personen hernannte und die Reihenfolge ihres Todes bestimmte.†) Bei der Pest in Basel, Ende des 16. Jahrhunderts, scheint dieses Fernsehen sogar als Massenerscheinung aufgetreten zu sein, indem die Sterbenden den Namen dessen riefen, der ihnen zunächst folgen würde.††) Schnurer in seiner „Chronik der Seuchen" sagt, dass bei der Pest im 14. Jahrhundert in Europa viele Kranke hellsehend wurden, ihre eigene Todesstunde genau angaben und diejenigen bezeichneten, welche ihnen nachfolgen würden.†††) Geben wir nun solchen Ferngesichten die dem Traumleben eigentümliche dramatisierte Form, so ergiebt sich damit auch die Auslegung der Vision pestbringender Gespenster.*†) Cicero sagt: „Wenn sich im Schlafe die Seele von der Gemeinschaft und Berührung mit dem Körper absondert, so erinnert sie sich des Vergangenen, schaut das Gegenwärtige und sieht das Zukünftige voraus; denn der Leib eines Schlafenden liegt unthätig da, wie der eines Toten, die Seele aber ist thätig und lebend. Dies wird sie noch weit mehr nach dem Tode sein, wenn sie den Körper ganz verlassen hat; daher ist sie auch bei Annäherung des Todes weit mehr von göttlicher Eingebung erfüllt.**†) Ähnlich Aretäus: „Es ist erstaunlich, was Kranke zuweilen denken, sehen und vorbringen. Ihr ganzer Sinn ist vollkommen und rein, und ihre Seele zum weissagen fähig. Zuerst fühlen die Kranken selbst ihren Tod voraus; dann sagen sie den Gegenwärtigen künftige Dinge vorher, welche zu ihrer Verwunderung eintreffen,

---

*) Ilias. XXII. 355.
**) Ilias. XVI. 851.
***) Arrian. VII. 5.
†) Cicero: *De divinatione*. I. 30.
††) Perty: Die mystischen Erscheinungen. II. 268.
†††) Passavant: Der Lebensmagnetismus. 168.
*†) Procopius: *Bell. pers.* — Paulus Diaconus: *De gestis Longob.* l. II.
**†) Cicero: *De div.* I. 31.

und indem sich die Seele vom Körper losmacht, werden sie zuweilen die grössten Wahrsager."*) Sokrates beruft sich in seiner Verteidigung auf die Weissagungsgabe Sterbender und sagt den Richtern die verderblichen Folgen ihres ungerechten Urteils für den Staat voraus; er sei bereits dort, wo vorzugsweise die Menschen prophezeihen, wenn sie nämlich im Begriffe seien, zu sterben.**) Sogar der nüchterne Aristoteles sieht sich genötigt, zuzugestehen: „Was die im Schlaf vorkommende Weissagung betrifft, so ist es nicht leicht, weder sie anzunehmen, noch sie zu verwerfen, da sie einerseits die Erfahrung für sich hat, andrerseits unerklärlich ist. Wenn nämlich die Seele im Schlaf zu sich selbst gekommen ist und abgesondert vom Körper ihre eigene Natur zurück erhält, besitzt sie die Gabe der Weissagung und verkündet Künftiges voraus, und dieselbe Kraft besitzt sie in der Nähe des Todes."***) Im Mittelalter galt das Fernsehen Sterbender als eine bekannte Sache und noch der Begründer der modernen Naturwissenschaft, Baco von Verulam, spricht es als Erfahrungssatz aus: „Das Fernsehen wird hauptsächlich beobachtet in Träumen, in Ekstasen und bei herannahendem Tode; es ist selten im Wachen und wenn der Körper gesund und stark ist."†) Die Zweifel begannen erst in der Aufklärungsperiode, welche ihre eigene Seichtigkeit in die Probleme verlegte und die Tiefe des Welt- und Menschenrätsels in blosse Fläche verwandeln wollte. Aber wenn das Fernsehen in der Theorie gestrichen war, so nahmen doch die Thatsachen ihren ungehemmten Fortgang, und sie werden fort und fort bis in die neueste Zeit berichtet.

Diese Erfahrungsthatsachen müssen wir nun eben hinnehmen, wie sie sind. Eine Erklärung zu versuchen, ist nicht hier der Ort. Vom Standpunkte des Materialismus ist das Fernsehen unmöglich, der Pantheismus findet sich damit leichter ab, aber erst der metaphysische Individualismus leistet eine befriedigende Erklärung: es ist das transcendentale Subjekt, welches im Somnam-

*) Aretäus: *de signis et causis morborum.* II. 1.

**) Platon: *Apol.* 30. 39.

***) Aristoteles: *De divin. per somnum.*

†) Baco: *De augm. scient.* V. c. 3.

bulismus und bei Sterbenden in die Erscheinung tritt. Diese Ansicht hat schon Plutarch der Ansicht seiner Zeitgenossen, dass die Weissagung auf göttlicher Inspiration beruhe, entgegengestellt. Es sei nicht wahrscheinlich, fügt er bei, dass die Seele beim Sterben eine neue Fähigkeit erlange, die sie nicht schon vorher gehabt, als der innere Sinn durch die Bande des Körpers noch gefesselt war. Vermutlich besitze man diese Fähigkeit immer, aber verfinstert und durch den Leib gehindert; die Seele vermöge sie erst dann auszuüben, wenn die Auflösung der Bande des Körpers begonnen habe. Mit diesen Worten hat Plutarch schon ganz richtig die Gleichzeitigkeit unserer transcendentalen Existenz mit der irdischen und die Empfindungsschwelle als trennende Schranke ausgesprochen.

Eine weitere Analogie mit dem Somnambulismus bietet das Fernwirken Sterbender. Die ohne Vergleich zahlreichsten Fälle dieser Art betreffen das Erscheinen Sterbender an entlegenen Orten, das zwar auf wirklicher Doppelgängerei beruhen kann, im Zweifel aber als Gedankenübertragung auf den Seher ausgelegt werden sollte. Um zunächst von der wirklichen Doppelgängerei zu reden, die ja vom Standpunkte des leiblichen Menschen ebenfalls als eine Fernwirkung bezeichnet, aber nur durch den photographischen Apparat bewiesen werden könnte, so spricht für dieselbe schon der Umstand, dass Schwerkranke und Somnambule sich oft doppelt fühlen, was besonders bei Sterbenden sich bis zum Sich-selber-sehen steigert. Eine Somnambule Kerners sagt: „Es ist nun alles Leben aus meinen Gliedern auf die Herzgrube getreten; sie sind, als gehörten sie mir nicht mehr an.“ Und einer seiner Freunde gebrauchte fast dieselben Worte: „Die Fäden in mir sind zerrissen; die Arme, die Füsse gehören mir nicht mehr an.“*) Daraus können wir zunächst schliessen, dass auch diejenigen, welche zwar nicht den Tod, aber doch das Sterben fürchten, sich beruhigen sollten. Wenn wir unserem eigenen Sterben, je weiter dasselbe fortschreitet, um so objektiver gegenüberstehen, so kann es für unser eigentliches Wesen nicht die

*) Kerner: Geschichte zweier Somnambulen. 356. 357.

Schrecken haben, die bei der Betrachtung des bloss leiblichen Vorganges vermutet werden. Wenn ferner unser sterbender Leib für unser transcendentales Bewusstsein zum Objekt wird, so muss dieses Bewusstsein auch an einen Träger, an einen Astralleib, gebunden sein, worin also breits der Beginn der Doppelgängerei liegt. Die Alternative zwischen dieser und der fernwirkend erzeugten blossen Vision war in der christlichen Mystik noch nicht gestellt, die aus dem Leben der Heiligen viele Fälle verzeichnet. Papst Benedikt XIV. sagt: „*Innumera sunt apparitionum exempla, quibus sancti se aeternam consecutos fuisse felicitatem ostenderunt.*"*) Dahin gehören die hl. Theresia, Petrus von Alcantara, Antonius von Padua, Carolus Borromeus etc., welcher letztere sogar gleichzeitig an mehreren Orten erschien.**)

Auch in den Beispielen aus neuerer Zeit ist man sich jener Alternative nicht immer bewusst. Mögen wir uns aber für Doppelgängerei oder blosse fernerzeugte Vision entscheiden, so ist in beiden Fällen die Analogie mit dem Somnambulismus gegeben, die Unterdrückung des sinnlichen Bewusstseins und Abnahme der Lebenskraft erscheinen dabei als Bedingung, der innere Wunsch als wirkende Ursache der Erscheinung.

Die fernwirkend erzeugte blosse Vision fällt in die Kategorie der Gedankenübertragungen; denn schon Schopenhauer bemerkt, dass eine Fernwirkung auf die peripherischen Sinne sich nicht annehmen lässt: „Offenbar also entstehen die Visionen dieser Art, so täuschend und leibhaftig sich auch die erscheinende Person in hnen darstellt, keineswegs mittels Einwirkung von aussen auf die Sinne, sondern vermöge einer magischen Wirkung des Willens desjenigen, von dem sie ausgehen, auf den andern, also auf das Wesen an sich (?) eines fremden Organismus, der dadurch von innen aus eine Veränderung erleidet, die nunmehr, auf sein Gehirn wirkend, daselbst das Bild eines solchermassen Einwirkenden so lebhaft erregt, wie eine Einwirkung mittels der von dessen Leib auf die Augen des anderen zurückgeworfenen Lichtstrahlen es nur

*) *De serv. Dei beat.* IV. 1 c. 32. No. 5.
**) Ribet: *La mystique divine.* II. 102.

irgend könnte.“ Wäre zu Schopenhauers Zeiten die Gedankenübertragung als Thatsache bekannt gewesen, so würde sich ihm der Prozess, den er schildert, wesentlich einfacher gestaltet haben; das „Wesen an sich des Organismus“ — das ihm als Idealisten ohnehin mit der Weltsubstanz zusammenfällt — wäre ihm als Mittelglied entbehrlich geworden. Schopenhauer führt nun zahlreiche Beispiele an, stellt sie in Parallele mit den korrespondierenden Fähigkeiten der Somnambulen und schliesst mit den Worten: „Der Fall ist so oft und von so verschiedenen Seiten erzählt und beglaubigt worden, dass ich ihn unbedenklich als Thatsache begründet annehme.“*) In der That könnte man mit Beispielen auch aus anderen als den von Schopenhauer genannten Quellen ganze Bücher füllen.

Als psychische Hauptursache solcher Erscheinungen ist in den meisten Fällen der lebhafte Wunsch Sterbender anzusehen. Geheimrat Schubert erzählt, dass sein Vater einst im Traume die Stimme seiner anderwärts lebenden Mutter vernahm, die ihm rief, nach Hause zu kommen, wenn er sie noch einmal sehen wolle. Er erwachte, schlief wieder ein, und vernahm den Ruf abermals noch lauter. Er raffte sich auf und sah nun seine Mutter vor sich stehen, die Hand ihm reichend und mit den Worten Abschied nehmend, er würde sie nun auf Erden nicht mehr sehen. Sie war um diese Zeit plötzlich gestorben und hatte noch sehnlichst gewünscht, den Sohn zu sehen.**) — Eine Frau Goffe zu Rochester ging wegen Kränklichkeit aufs Land zu ihrem Vater nach West-Mulling, neun Meilen von Rochester. Am Tage vor ihrem dort eintretenden Tode verlangte sie, zu den unter der Pflege einer Wärterin zurückgelassenen Kindern verbracht zu werden, und da man ihr ihre Schwäche vorstellte, verlangte sie, auf ein Pferd gehoben zu werden. Als abends zehn Uhr der Pfarrer zu ihr kam, klagte sie ihm ihren Jammer, die Kinder nicht mehr sehen zu können. Morgens 1—2 Uhr fiel sie in Ekstase, ihre Augen waren offen und starr, man konnte keinen Atem an ihr

*) Schopenhauer: Über Geistersehen. 308—310.
**) Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 156.

spüren und war zweifelhaft, ob sie noch lebe. Tags darauf erklärte die Sterbende, sie sei in der Nacht während ihres Schlafes bei den Kindern gewesen. Später bezeugte die Wärterin in Rochester und wollte einen Eid darauf ablegen, dass die Erscheinung der Frau Goffe kurz vor zwei Uhr aus dem Zimmer, darin das ältere Kind lag, in das andere gekommen, wo das jüngere Kind mit der Wärterin schlief, und eine Viertelstunde dort stehen geblieben sei. Ihr Mund ging auf und zu, ohne dass man Worte hörte. Als die Erscheinung hinwegging, folgte die Wärterin, konnte aber nicht sagen, wohin sie geraten.*) Ich übergehe einige Nebenumstände dieser Geschichte, die das Faktum so sehr ausser Zweifel setzen, dass Görres diesen Fall zu den bestbeglaubigten rechnet.**) Die günstige Bedingung, nämlich der ekstatische Zustand, und die hochgesteigerte eigentliche Ursache, das heftige Verlangen der Sterbenden, wirkten also hier in gleichem Sinne; dass aber keine blosse Vision, sondern Doppelgängerei vorlag, ist schon daraus zu schliessen, weil ja nicht die Wärterin, sondern die Kinder das Objekt der Sehnsucht waren. Ein ähnlicher Fall findet sich bei Crowe: Als Lord M. einmal von Hause abwesend war, sah er seine Mutter, die er zwei Tage vorher ganz gesund verlassen hatte, zu den Füssen seines Bettes stehen. Er erkannte sogleich die Natur dieser Erscheinung; um sich aber zu überzeugen, rief er seinen Diener und stellte ihm die Frage: John, wer ist dies? Der Diener versetzte: Es ist die gnädige Frau. Sie war von einer Krankheit befallen worden und nach wenigen Stunden gestorben. Dieser Vorfall erregte damals so grosses Aufsehen, dass Georg III. sich die Einzelheiten sowohl vom Lord als vom Diener erzählen liess.***) — Apotheker Frey lag abends in Karlsruhe wachend und noch ganz bei Sinnen im Bett, beide Hände auf der Bettdecke haltend. Er fühlte plötzlich, dass man ihm die Hand drücke, und sah nun den mit ihm sehr befreundeten Stadtpfarrer Kirch vor dem Bette stehen, ihm freundlich nicken und zur Thüre hin-

---

*) Gerber: Das Nachtgebiet der Natur. 355.
**) Görres: Christl. Mystik. III. 314.
***) Crowe: Nachtseite der Natur. I. 201.

ausgehen. Morgens schickte er ins Pfarrhaus und vernahm, Kirch sei zu jener Stunde gestorben.*) — Medizinalrat Ruete behandelte gleichzeitig zwei junge Damen, die sich fremd waren und nur vom Ansehen bei ihren Spazierfahrten kannten. Beide waren schwindsüchtig; sie erkundigten sich oft bei ihm nach ihrem gegenseitigen Befinden. Nachts zu einer derselben gerufen, traf er sie sterbend an. Er blieb eine halbe Stunde und ging dann noch zur anderen, wo ihm die Mutter erschreckt öffnete und erzählte, die Tochter hätte vor einer halben Stunde die Erscheinung der anderen Kranken gehabt, die ihr freundlich winkte und ihr ankündigte, auch sie würde heute sterben. Die Tochter erzählte darauf dem Arzte die Vision mit denselben Worten und starb noch an diesem Tage.**) — Im „Korrespondent von und für Deutschland" (1812 No. 241) wird von einer Frau erzählt, die nach ihrer Beerdigung ihren Kindern und der Amme des jüngsten Kindes erschien. Bei Wiedereröffnung des Sarges fand man, dass sie nur scheintot gewesen war.***) Der Dichter Mörike erzählt: „Die erste Gattin meines Onkels, des Präsidenten von Georgii, lag todkrank im Bette. Regierungsrat G., ein Hausfreund, kam, sie zu besuchen. Weil er jedoch zunächst ihren Gatten sprechen wollte, so suchte er denselben in seinem in der unteren Etage gelegenen Arbeitszimmer auf, wo er zwar ihn nicht traf, aber, zu seinem höchsten Erstaunen, die Frau am Schreibtisch, mit dem Rücken gegen ihn gewendet, sitzen fand. Sie kehrte den Kopf nach ihm um und sah ihn ruhig an. Sie war ganz so, wie er sie in gesunden Tagen sah. Nicht wissend, was er davon denken sollte, trat er bestürzt zurück und ging nach den oberen Zimmern, wo er die Kranke schwach im Bette traf. Bald darauf starb sie. Sie hatte sich in ihren letzten Tagen, wie sie dem Freunde selbst noch sagte, sehr viel mit ihm in Beziehung auf ihren Gatten und dessen nächste Zukunft beschäftigt.†) — Rektor Vorkerodt hinterliess in Gotha eine Witwe, eine Tochter und einen Sohn, der in Halle

*) Kerner: Blätter aus Prevorst. VII. 212.
**) Ruete: Die Existenz der Seele. 95.
***) Kerner: Magikon. II. 482.
†) Ebendort. II. 95.

studierte. Während die ersteren einst bei Tische sassen, hörten sie jemanden mit starken Schritten die Treppe heraufkommen. Als die Mutter hinausging, stand ihr Sohn vor ihr mit einer grossen Wunde in der Brust, aus der Blut hervorströmte. Da sie ihn eben anreden wollte, sank er vor ihr nieder und verschwand. Am nächsten Tage kam die Nachricht, dass der Sohn zur gleichen Stunde auf der Saalebrücke in Halle erstochen worden sei. Diese Erzählung findet sich bei Hennings,*) der sie zwar nicht leugnet, aber in gewaltsamer Weise rationalistisch zu erklären sucht. In dieser Hinsicht ist Hennings der Typus der Rationalisten, und man kann auf ihn diejenigen Leser verweisen, welche bezüglich der Mystik auch die Stimme der Gegner vernehmen wollen; denn Hennings ist wenigstens sehr gelehrt und er hat die rationalistischen Kunstgriffe in einer Reihe von Schriften in ein System gebracht; aber in der Meinung, dass man um so scharfsichtiger sei, je weiter man den Zweifel treibe, geht er immer zu weit und übersieht die Linie, wo, in sehr vielen Fällen wenigstens, der Skeptizismus in Absurdität umschlägt.

Allegorieen und Symbole, die schon beim Fernsehen, ja in unseren gewöhnlichen Träumen, eine grosse Rolle spielen, scheinen manchmal auch mit Fernwirken verbunden zu sein. Ben Johnson hatte, auf dem Lande lebend, die Vision seines Sohnes mit einem blutigen Kreuz auf der Stirne. Am anderen Tage machte er dem alten Cambden davon Mitteilung und bald darauf kam die Nachricht, der Sohn sei in London an der Pest gestorben. Es war damals Brauch, die angesteckten Häuser mit einem roten Kreuz zu bezeichnen.**)

Wenn ein Sterbender gleichzeitig an verschiedenen Orten erscheint, so taucht in erhöhtem Grade die Frage auf, welches hier das wirkende Prinzip sei. Lässt man den Sterbenden ganz aus dem Spiel, so müsste man, was doch höchst unwahrscheinlich wäre, voraussetzen, dass gleichzeitig an verschiedenen Orten fernsehende Personen dieselbe Vision hätten. Demgemäss ist es un-

---

*) Hennings: Von Geistern und Geistersehern. 730.
**) Crowe: Nachtseite der Natur. II. 203.

gleich wahrscheinlicher, dass der Sterbende in verschiedener Richtung gleichzeitig fernwirkend sich verhält. Für die Erzeugung von blossen Visionen hat diese Annahme weniger Schwierigkeit, als wenn wir eine Bildung des Astralleibes in mehrfachen Exemplaren annehmen wollten. Als unmöglich kann gleichwohl auch letzteres nicht hingestellt werden; es liegt kein logischer Widerspruch darin, dass die organisierende Fähigkeit der Seele nach verschiedenen Richtungen ausstrahlt. Der Vater des Juweliers Hübschmann erschien, als er im Sterben lag, gleichzeitig seinen Enkeln in Stuttgart und seinem Sohne zu Strassburg, an beiden Orten nur als stummes Bild.*)

Es kommen Visionen vor, in welchen Sterbende nicht nur als solche erblickt werden, sondern umgeben von der ganzen Szenerie, in die sie thatsächlich gestellt sind. Die Gräfin Merlin erzählt, sie sei einst die ganze Nacht hindurch von einer Vision verfolgt worden: sie sah ihre in der Havannah lebende Grossmutter auf dem Sterbebette, von ihren Kindern umgeben, während eine Menge Neger Treppen und Gänge füllte. Acht Tage später kam ein Brief, es sei alles wohl; aber nach vier Wochen folgte ein zweiter, der den Tod bestätigte.**) Dass nun ein Sterbender mit seiner ganzen Umgebung erscheint, könnte uns geneigt machen, ein blosses Fernsehen des Visionärs anzunehmen, statt Fernwirken des Sterbenden. Indessen ist das Recht dazu sehr fraglich. Es zeigt sich nämlich der Doppelgänger häufig mit solchen Merkmalen versehen, die jeweilig im Bewusstsein seines Entsenders liegen, z. B. in der Toilette des letzteren; bei der Identität der denkenden und organisierenden Seele ist es auch gar nicht anders zu erwarten. Demnach bedarf es nur noch der weiteren Annahme, dass im Bewusstsein eines Sterbenden seine momentane Umgebung einen starken Eindruck hervorbringt, so müsste auch dem Seher die ganze Szenerie erscheinen.

Die Fernwirkung scheint leichter vor sich zu gehen, wenn sie im Schlafzustand geschieht, und zwar gilt das sowohl auf

---

*) Kerner: Die Seherin von Prevorst. 96.

**) Comtesse de Merlin: *Souvenirs et memoires*. I. 130. — Kerner: Magikon. II. 77.

Seite des Wirkenden, wie auf Seite des Empfängers, in beiden Fällen darum, weil das Hindernis des sinnlichen Bewusstseins hinwegfällt. Es gilt das von der ganzen transcendentalen Psychologie, z. B. wenn der Gedankenleser sich die Augen verbinden lässt, so steigert er seine passive Empfänglichkeit und auch der Gedankenübertrager thut besser daran, die Augen zu schliessen. Das gilt auch von jener Gedankenübertragung, die mit der organisierenden Funktion, also mit dem Doppelgänger sich verbindet. Darum treten so viele Visionen im Traum ein. Cardanus erzählt, dass sein Freund Maurosenus, Ratsherr zu Venedig, im Traum einen seiner Brüder, den er sehr liebte, sah, der ihn umarmte und von ihm Abschied nahm, da er in die andere Welt gehen müsse. Drei Tage später kam die Nachricht seines Todes.*) — Ein Fräulein R., bei ihrem Onkel, einem berühmten Arzt, in Paris wohnend, während ihre Mutter schwerkrank in der Provinz sich befand, träumte, sie sehe ihre Mutter sterbend, blass, entstellt und bekümmert, dass sie nicht von ihren Kindern umgeben sei. Dann hörte sie sich mehrmals beim Namen rufen und sah im Traum, dass die am Bett der Sterbenden Anwesenden deren Enkelin im Nebenzimmer suchten, die den gleichen Namen wie die Tochter führte. Durch Zeichen gab die Sterbende zu verstehen, dass es die in Paris weilende Tochter sei, welche sie zu sehen wünsche, worauf der Tod eintrat. Morgens erzählte Fräulein R. bekümmert ihrem Onkel den Traum, der sie in die Arme schloss und die Wahrheit der Vision eingestand, ohne nähere Mitteilungen zu machen. Einige Monate später fand Fräulein R. unter den Papieren ihres Onkels, deren Ordnung sie in seiner Abwesenheit vornahm, einen Brief, der alle von ihr geträumten Nebenumstände dieses Todesfalles bestätigte.**) — Ein deutscher Professor erzählt, er habe auf der Reise geträumt, sein Vater liege im Sterben und rufe ihn. Er änderte seinen Reiseplan, kehrte nach Hause zurück, traf den Vater verscheidend und vernahm, dass dieser, in tiefer Betrübnis über des Sohnes Ab-

*) *Synes. Somn.* IV. 20.

**) Brierre de Boismont: *Des hallucinations.* 285.

wesenheit, ihn wiederholt beim Namen gerufen.*) Das Gleiche gilt nun auch im Fernwirken von der aktiven Person, wie das obige Beispiel der Frau aus Rochester beweist, und insbesondere den Doppelgänger finden wir meistens verbunden mit ekstatischen und kataleptischen Zuständen des Lebenden.

Oft kommt es beim Fernwirken Sterbender zu keiner Vision des Empfängers, während doch das Gehör — vielleicht als für innere Einwirkungen empfänglicherer oder momentan nicht in Anspruch genommener Sinn — affiziert wird. Einen interessanten Fall dieser Art erzählt Bettina von Arnim, die über Goethes Familie verschiedene mystische Züge in Erfahrung gebracht hatte und diesem mitteilte: „Dein Grossvater kam einst nach Mitternacht in die Schlafstube der Tochter und blieb bis am Morgen, weil ihr etwas begegnet war, was sie vor Angst sich nicht zu sagen getraute. Am anderen Morgen erzählte sie, dass etwas im Zimmer geraschelt habe, wie Papier. In der Meinung, das Fenster sei offen, und der Wind jage das Papier von des Vaters Schreibpult im Studierzimmer umher, sei sie aufgestanden, aber die Fenster seien geschlossen gewesen. Wie sie wieder im Bett lag, rauschte es immer näher heran mit ängstlichem Zusammenknittern von Papier; endlich seufzte es tief auf und noch einmal dicht an ihrem Angesicht, dass es sie kalt anwehte. Da ist sie dann vor Angst zu den Kindern gelaufen. Kurz nach dem Vorfall liess sich ein Fremder melden; wie dieser auf die Hausfrau zuging und ihr ein ganz zerknittertes Papier darreichte, wandelte sie eine Ohnmacht an. Ein Freund von ihr, der in jener Nacht seinen herannahenden Tod gespürt, hatte nach Papier verlangt, um der Freundin in einer wichtigen Angelegenheit zu schreiben; aber noch ehe er fertig war, hatte er, vom Todeskampf ergriffen, das Papier gepackt, zerknittert und damit auf der Bettdecke hin- und hergefahren, endlich zweimal tief aufgeseufzt, dann war er verschieden. Obschon nun das, was auf dem Papier geschrieben war, nichts Entscheidendes besagte, so konnte sich doch die Freundin vorstellen, was seine letzte Bitte gewesen. Dein edler

*) Crowe: Nachtseite der Natur. I. 79.



Grossvater nahm sich einer kleinen Waise jenes Freundes an, die keine rechtlichen Ansprüche auf sein Erbe hatte, ward ihr Vormund und legte eine Summe aus eigenen Mitteln für sie an, die deine Grossmutter mit manchem kleinen Ersparnis mehrte.“*) In diesem Falle lässt sich wohl annehmen, dass die Beschäftigung mit dem Papier einen hervorragenden Platz im Bewusstsein des Sterbenden einnahm, und so könnte man diese Fernwirkung als bloss innerlich erzeugte Audition auffassen. In ähnlicher Weise lassen sich noch manche andere Fälle erklären. Frau R. hatte einem alten Holzmacher, der sich fürchtete, im Armenhaus zu sterben, wo seine Leiche der Anatomie anheimfallen würde, versprochen, für ein ordentliches Begräbnis einst Sorge zu tragen. Im Verlauf der Jahre hatte sie dies vergessen, wurde aber dann in einer Nacht durch einen Ton geweckt, wie wenn jemand in ihrem Schlafzimmer Holz spalte. Die Nachahmung war so vollkommen, dass sie jeden abgesägten Klotz beiseite werfen hörte. Sogleich kam ihr der Gedanke, der alte Holzmacher sei gestorben. So war es auch, und noch auf dem Sterbebette hatte er sich geängstigt, ob Frau R. ihres Versprechens eingedenk sein würde.**) — Der Baron R. hatte die Gewohnheit, sowohl sich selbst als anderen von Zeit zu Zeit die Haare vom Nacken kopfaufwärts zu streichen. Einem Freunde, der sich das mehrmals und schliesslich ernsthaft verbat, entgegnete der Baron, er würde ihm, ob er es nun leiden würde oder nicht, das Haar noch einmal in die Höhe streichen, und wäre es selbst in der Stunde seines Todes. Damit war die Sache lachend abgethan. Ein paar Jahre später erkrankte der Baron, ohne dass der Freund darum wusste, der aber einen Schrei ausstiess, als ihm eine kalte Hand die Haare mit den Worten in die Höhe strich: So stirbt man! Er war sich der Bedeutung dieses Zeichens gleich bewusst, notierte die Stunde, und erhielt nach acht Tagen die Todesnachricht mit genauer Übereinstimmung in der Zeit.***)

*) Goethes Briefwechsel mit einem Kinde. II. 268.
**) Crowe: Nachtgebiet der Natur. I. 292.
***) Horst: Deuteroskopie. II. 135.

Die Berufung auf Gedankenübertragung zur Erklärung solcher Phänomene hat indessen ihre Grenzen. Es giebt Berichte genug, wo sie nicht mehr zureicht, und ein reales Wirken in der Umgebung des Entfernten, ein materieller Vorgang mit Hilfe materieller Kräfte und mit bleibendem Resultat eintritt. Holtei erzählt, dass, als seine Frau, die Hofschauspielerin Luise Rogie, abends neun Uhr in Berlin starb, zur gleichen Stunde zu Obernigk in Schlesien Freunde beisammen sassen und der Gutsherr Schauberth einen Pokal hervorsuchte und mit Ungarwein füllte, um auf ihre Gesundheit und das Namensfest Holteis anzustossen. Da ertönte ein Klang wie von zersprungenem Glas und ein rundes Stück fiel aus dem Pokal auf den Tisch. Aus demselben Pokal hatte Luise vier Jahre vorher Dank genippt, als die Freunde auf die Gesundheit der damals Neuvermählten getrunken hatten.*) — In der „Schlesischen Zeitung" wird erzählt, dass 1859, als die Mitglieder einer Beamtenfamilie beim Abendbrot versammelt waren, plötzlich das an einer Messingkette hängende Gewicht der Stubenuhr mit grossem Getöse und ohne sichtbare Veranlassung sich ablöste und zu Boden fiel. Die Kette, wie wenn ein elektrischer Strom sie zerrissen hätte, lag in ihre einzelnen Glieder zerstreut auf dem Boden umher. Eine Stunde später traf ein Telegramm ein, das den plötzlich eingetretenen Tod eines entfernt lebenden Verwandten meldete. Die angegebene Stunde und Minute stimmten genau mit jenem Ereignis.**)

Auch für solche Fernwirkungen bietet der Somnambulismus Analogieen, ohne dass doch diese Phänomene der transcendentalen Physik bereits eine wissenschaftliche Erklärung gefunden hätten. Schopenhauer sagt: „Den höchsten Klimax aber erreicht die Sache, wenn diese unmittelbare (?) Gewalt des Willens sich sogar auf leblose Körper erstreckt. So unglaublich dieses scheint, so liegen dennoch zwei, von ganz verschiedenen Seiten kommende Berichte darüber vor. Nämlich in dem soeben genannten Buche („Mitteilungen über die Somnambule K. in Dresden") wird S. 115,

---

*) Holtei: Vierzig Jahre. IV. 162.

**) Kreyher: Die myst. Ersch. des Seelenlebens. I. 296.

116, 318 mit Anführung der Zeugen erzählt, dass die Somnambule die Nadel des Kompasses einmal um 7°, ein andermal um 4°, und zwar mit viermaliger Wiederholung des Experiments, ohne allen Gebrauch der Hände, durch ihren blossen Willen, mittels Fixierung des Blickes auf die Nadel, abgelenkt habe. Sodann berichtet aus der englischen Zeitschrift „Britannia" Gaglianis Messenger vom 13. Oktober 1851, dass die Somnambule Prudence Bernard aus Paris in einer öffentlichen Sitzung in London die Nadel des Kompasses durch das blosse Hin- und Herdrehen ihres Kopfes genötigt habe, diesen Bewegungen zu folgen, wobei Herr Brewster, der Sohn des Physikers, und zwei andere Herren aus dem Publikum die Stelle der Geschworenen vertraten."*) Später haben die Professoren Fechner und Erdmann in Leipzig das Ablenken der Magnetnadel durch eine Frau Ruf, und Zöllner durch das Medium Slade bestätigt.

Diese magische, d. h. transcendental-physikalische Fernwirkung auf Materie von seiten der Somnambulen und Sterbenden hört auf, als Wunder zu erscheinen, sobald wir bedenken, dass Materie nichts anderes ist, als ein System von Kräften, und dass der Wille, fernwirkend, wie etwa Gravitation oder Elektrizität, jenen gegenüber eine höhere Kraft repräsentiert, die sich in äquivalente Beträge jeder anderen Kraft umsetzen kann. Es genügt aber, zur Erklärung solcher Phänomene, bis zum transcendentalen Subjekt zurückzugehen; es besteht keine Notwendigkeit, dafür die Weltsubstanz zu bemühen und, wie Schopenhauer es thut, von einer unmittelbaren Kraft des Willens zu reden. Der Wille des transcendentalen Subjekts, der hier eingreift, ist gebunden an das Naturgesetz von der Erhaltung der Kraft und ihre Verwandlung in äquivalente Beträge. Die Erfahrung allein kann Aufschlüsse darüber geben, welche Verwandlungen diese transcendentale Willenskraft einzugehen vermag. Wenn solche Phänomene in vielen Fällen an Elektrizität erinnern, so scheinen doch auch andere Verwandlungen einzutreten. Der Arzt Görwitz erzählt von seinem fünfzehnjährigen Bruder: „Als die Kirchenuhr ½6 Uhr schlug, wiewohl

*) Schopenhauer: Der Wille in der Natur. 103.

es $^3/_4$6 Uhr hätte schlagen sollen, wurde Richard unwillig und rief: ‚Da soll doch der Kuckuck drinnen sitzen! Wart, du verdammte Uhr, ich will dir andere Weise lehren; die Geister sollen helfen!‘ Er murmelte einige unverständliche Zaubersprüche, beschrieb mit dem Zeigefinger Figuren in der Luft und sprach: ‚Passt auf, jetzt soll es richtig schlagen!‘ und zum Erstaunen aller Anwesenden schlug es richtig.“*)

Die Grenze der möglichen Fernwirkungen zu ziehen, geht jedenfalls nicht an. Ob eine Wirkung, die von einer psychischen Kraft ausgeht, auch in ihrem Resultate psychisch bleibt, etwa indem eine intensive Vorstellung bei der Gedankenübertragung von einem fremden Gehirn aufgefangen wird, oder ob sie vielleicht sogar von einem materiellen Gegenstand aufgefangen werden kann, das wird von Bedingungen abhängen, die wir nicht kennen. Die dabei thätigen Kräfte werden vom Wirkenden keineswegs immer mit Bewusstsein und Willkür ins Spiel gesetzt, sondern quellen sogar in der Regel aus dem Unbewussten, d. h. Transcendentalen. Da ferner der Gebrauch transcendentaler Kräfte in ihrer Anwendung auf die sinnliche Ordnung der Dinge im Grunde unserer eigenen Natur widerspricht, so lässt sich für das besondere Resultat nicht nur nicht das sinnliche Bewusstsein des Wirkenden, sondern nicht einmal sein transcendentales Bewusstsein verantwortlich machen. Mit anderen Worten: Wir müssen nicht nur immer bedenken, dass transcendentale Eingriffe in die sinnliche Welt die Gesetzmässigkeit der letzteren zu berücksichtigen haben, daher grossen Einschränkungen unterliegen müssen, sondern dass sie auch von einem Wesen ausgehen, welches dieser sinnlichen Welt nicht angepasst ist, von den Modifikationen nichts weiss, welchen transcendentale Kräfte und Gesetze auf dem Berührungspunkt mit der sinnlichen Weltordnung unterliegen müssen. Das sinnliche Bewusstsein des Wirkenden giebt daher wohl den ersten psychischen Impuls zu der Fernwirkung, alles andere aber läuft mehr oder weniger unabhängig von ihm ab. Bedenken wir das nicht, so könnten wir in einzelnen Fällen leicht von der Be-

*) Görwitz: Richards natürlich-magnetischer Schlaf. 50.

sonderheit der Wirkung uns abgestossen fühlen; aber diese Empfindung wäre nur gerechtfertigt, wenn diese Besonderheit immer eine absichtliche und eine beliebige andere ebenso möglich gewesen wäre, was beides nicht der Fall ist. Der Hofrat Reinbeck erzählt, dass seinem Grossvater eines Abends von einer angesehenen Kaufmannswitwe, Frau Westphal, ein Schnupftuch übersandt wurde, mit der Bitte, es zu besehen. Er schlug es auseinander und sah darin in Blut das ihm wohlbekannte Bild eines der entfernten Söhne der Witwe. Er begab sich zu dieser, die ihm in höchster Bewegung erzählte, sie hätte das Tuch gebraucht, und da sie Blutspuren entdeckte, Licht machen lassen, worauf sie das Bild ihres Sohnes mit einer Wunde am Hals erkannt hätte. Bald darauf kam die Nachricht, dass jener Sohn im Duell eine tiefe Halswunde erhalten habe und an derselben gestorben sei. Man fasste das Tuch in Glas und Rahmen; als 1790 Friedrich Wilhelm es sich zeigen liess, war das Blut erblasst, aber das Profil und der Hieb am Halse waren noch deutlich erkennbar.*) Gewiss hat nun der sterbende Sohn vielleicht sehr intensiv seiner fernen Mutter gedacht, aber jene besondere Fernwirkung lag nicht in seiner Absicht; dies giebt uns jedoch kein Recht, die Erzählung zu verwerfen. Wo ein Phänomen eintritt, dessen Kausalität uns unbekannt ist, müssen wir uns von dem juridischen Grundsatz leiten lassen, dass ein Zeugnis, welches genügt, um einen alltäglichen Vorgang zu beweisen, auch genügen muss, wenn es für einen ausserordentlichen Vorgang abgegeben wird; es kommt ganz und gar nicht darauf an, ob ein solcher Vorgang unserer Denkgewohnheit entspricht oder nicht, denn die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes ist nur eine beständige Abänderung unserer Denkgewohnheiten. Die Prozesse freilich, in welche Magnetiseure und Medien gelegentlich verwickelt werden — Hansen in Wien, Slade in London — beweisen, dass unsere aufgeklärten Juristen Zeugnisse, auf Grund deren sie getrost eine Todesstrafe aussprechen würden, nicht mehr gelten lassen, wenn sie für ein mystisches Phänomen abgegeben werden;

*) Kerner: Magikon. III. 139

nicht die Verlässigkeit des Zeugen wird dann in Betracht gezogen, sondern in ganz subjektiver Willkür die Denkbarkeit seines Berichtes.

Durchgehen wir nacheinander die Gebiete der Physik, Chemie, Physiologie und Psychologie, so sehen wir, dass zu den Gesetzen der tieferen Stufe auf jeder höheren neue Gesetze hinzutreten. Das muss sich auch wiederholen, wenn wir zur transcendentalen Psychologie übergehen. Dass wir aus den Phänomenen der letzteren noch sehr wenig Gesetze abstrahiert haben, beweist nicht deren Gesetzlosigkeit; man darf aber auch nicht die Gesetze der tieferen Stufe als Massstab an das höhere Gebiet legen, dessen Erscheinungen durch die Gesetze der tieferen Stufe nicht erschöpft werden können. So wenig, als es den Materialisten gelingen wird, den Menschen auf ein physikalisches Problem zurückzuschrauben, so wenig wird es auch gelingen, die Mystik auf ein tieferes Erscheinungsgebiet herabzudrücken.

Nach materialistischer Auffassung müsste die höchste Steigerung des Seelenlebens mit der höchsten Blüte des körperlichen Daseins zusammenfallen. Davon besteht aber das Gegenteil: die höchsten transcendentalen Funktionen treten bei der tiefsten Herabdrückung des körperlichen Daseins, nämlich im Sterben, in die Erscheinung. Daraus geht hervor, dass der Tod keine Vernichtung ist, sondern ein Freiwerden des transcendentalen Subjekts von den Fesseln des Organismus in Bezug auf Vorstellung und Wirkung, eine Entleibung der Seele, die eben darum für unsere Sinne nur als eine Entseelung des Leibes sich darstellen kann. Aber sogar diese Entleibung, die wir im Tod erfahren, ist noch einzuschränken; die Unsterblichkeit der Seele muss nach ihren beiden Funktionsrichtungen gelten: Organisieren und Denken. Wenn Sterbende fernsehen, fernwirken und als Doppelgänger erscheinen, so geht daraus hervor, dass Vorstellung, Wille und organisierende Kraft im Sterben freiwerden, im Tode also verbleiben. Gewissermassen ist der ganze Mensch unsterblich; nicht eine Trennung beider Bestandteile bewirkt den Tod, sondern er zieht die Essenz aus beiden. Die Seele, weit entfernt, eine blosse Wirkung des Organismus zu sein, gehört zu den realen Wesen und von ihr muss die Erhaltung so gut gelten,

wie von jedem Atom. Der irdische Leib ist nur eine der möglichen Darstellungsformen der Seele, und seine Unvollkommenheit liegt nicht an ihr, sondern an dem irdischen Material; das im Tode schwindende sinnliche Bewusstsein ist nur eine der möglichen Formen der Bewusstseinsfähigkeit, und seine Unvollkommenheit und Beschränkung liegt nicht im Wesen der Seele, sondern an ihrer Verbindung mit einem irdischen Organismus. Eine höhere Vollkommenheit des Vorstellens und Wirkens muss demnach eintreten, wenn die hemmenden Wirkungen dieser Leiblichkeit hinwegfallen. An diesem Punkte werden wir später bei Betrachtungen über den künftigen Zustand anzusetzen haben. Die transcendentalen Funktionen, von den leiblich bedingten Funktionen qualitativ verschieden, können nicht als letztes Aufflackern des leiblichen Lebens ausgelegt, sondern müssen als Spuren, als Antizipationen des künftigen Lebens angesehen werden. In diesem Sinne sagt Cicero: „Bei der Annäherung des Todes ist der Geist um vieles göttlicher."

Weil alle Persönlichkeit auf der Erinnerungsfähigkeit und dem Erinnerungsumfang beruht, 'garantiert uns die gesteigerte Erinnerung im Somnambulismus und im Sterben eine Erhöhung der Persönlichkeit durch den Tod, während nach materialistischer Auffassung diese Persönlichkeit vernichtet wird, nach pantheistischer in die Weltsubstanz zerfliesst. Die Steigerung der Persönlichkeit kann aber noch keine qualitative Erhöhung unserer Individualität bedeuten', für welche vielmehr durchaus kein Beweis vorliegt, weder in intellektueller noch moralischer Hinsicht. Der Tod kann uns keine neue Eigenschaft verleihen, sondern nur zur freien Entfaltung bringen, was bereits vorgebildet in uns liegt. Häufig zwar scheint der Somnambulismus eine intellektuelle und moralische Erhöhung mit sich zu führen; aber er kann uns, wie der Tod, doch nur einsetzen in unser wahrhaftes Wesen, welches im Leben verdunkelt und gefälscht erscheint durch Verhältnisse, in die wir gestellt sind, durch die Wirkung der Erziehung und unsere eigene, irdische Arbeit. Der von solchen irdischen Wirkungen bedingte Unterschied der Individualitäten schwindet,

---

*) Cicero: *de divinat.* I. 30. 31. 63.



und die alsdann zur Geltung kommende transcendentale Individualität kann im Vergleich zur irdischen als eine höhere sich darstellen, aber auch als eine niedere, der nun die irdische Schminke genommen ist. Weder in intellektueller noch moralischer Hinsicht kann der Tod eine republikanische Gleichheit der Individualitäten herbeiführen. Auch dies aber ist festzuhalten, dass der dem Somnambulismus entnommene Beweis für das Fernsehen nicht ohne weiteres auf die nächste Lebensstufe übertragen werden kann; die Annahme, dass uns die transcendentalen Verhältnisse der neuen Lebensstufe eben so klar würden wie im Somnambulismus die irdischen, erscheint gewagt und mehr als bedenklich. Es ist daher wahrscheinlicher, dass das Fernsehen des höheren Zustandes nur auf die Verhältnisse des tieferen Zustandes sich bezieht. Die metaphysische Dunkelheit, die über unserm Wesen und der Welt liegt, wird auch im transcendentalen Bewusstsein nur teilweise aufgelöst werden.

Immerhin ist die Thatsache der transcendentalen Funktionen bei Somnambulen und Sterbenden genügend, unsere Vorstellungen über den Tod umzugestalten. Diese Thatsache lehrt uns, dass im menschlichen Wesen Probleme stecken, deren Lösung ausserhalb dieser irdischen Existenz fällt. Fähigkeiten, die im Leben nicht zur Vollendung, ja kaum zur Anwendung kommen, lassen auf ein künftiges Leben schliessen, worin sie normal werden, wie die embryonale Bildung der Retina auf das Leben in jener Welt schliessen lässt, darin die Sonne scheint. Im Grunde genommen ist also nicht die Unsterblichkeit das Problem, sondern das eigentliche Rätsel liegt im Leben, in der Frage, wie wir, die wir im Grunde unseres Wesens transcendentaler Natur sind, zu einer einschränkenden Verbindung mit einem irdischen Organismus kommen. Die Inkarnation, die Materialisation unseres Wesens ist das Geheimnisvolle, das uns gleichwohl kaum zur Besinnung kommt; dass uns aber der Tod in unser transcendentales Wesen wieder einsetzt, ist im Grunde von selbst verständlich. „*J'ai vu*“ — sagt Saint-Martin — „*que des hommes étaient étonnés de mourir, et qu'ils n'étaient pas étonnés de naître; c'est là cependant ce qui mériterait le plus leur surprise et leur admiration.*“

So erscheint also die mystische Betrachtung des Todes sehr wohl geeignet, der Philosophie noch wesentliche Dienste leisten zu können. Zunächst wird sie dieselbe aus der pantheistischen Sackgasse befreien, in welche dieselbe geraten ist; sodann aber wird sie ihr zum Bewusstsein bringen, dass es noch nicht an der Zeit ist, stolze Systeme zur Auflösung des Welträtsels aufzustellen. Noch hat bisher jeder stolze Baumeister als ein philosophischer Ikarus sich bewährt, und der Zusammenbruch der auf einander gefolgten Systeme unseres Jahrhunderts beweist deutlich genug, dass die Bauten der soliden Fundierung entbehrten und überlastet wurden. Eine mystische Philosophie wird sich bescheiden, sie schränkt ihre Aufgabe ein und stellt der Philosophie ein näher gelegenes Problem, das Menschenrätsel, vor Augen. Die Hoffnung ist gerechtfertigt, dass sie auf diesem Wege erspriesslichere Resultate erreichen wird, weil sie auf ihrem obwohl eingeschränkteren Gebiete doch mit vermehrten Mitteln arbeitet: durch bessere Ausnützung der psychologischen Thatsachen — indem sie die transcendentalen hinzuschlägt — wird sie eine bessere Lösung des Menschenrätsels erzielen, als bisher gelang. Mit der Zeit, aber erst in zweiter Linie, wird dies allerdings auch der weiteren Aufgabe der Philosophie, der Lösung des Welträsels, einen bedeutenden Vorteil zuwenden. Diese Lösung kann aber nicht gelingen ohne vorherige Lösung des Menschenrätsels; denn im Welträtsel muss, und sogar vorzugsweise, die höchste Naturthatsache — und das ist eben der Mensch — mit umfasst sein. Wird der Mensch nur nach seiner physischen Seite betrachtet, so ist also die Philosophie schon in ihrem ersten Ansatz falsch; eine ganz andere Stellung erhält er aber in der Natur, wenn wir seine transcendentale Seite mit betrachten, und mit dieser Emporhebung der höchsten Naturthatsache erhält auch das ganze Naturrätsel ein erhöhtes Ansehen. Unsere ganze Weltanschauung wird sich höchst verschieden gestalten, je nachdem wir im Menschen nur ein für die Retorte geeignetes physikalisches und chemisches Problem erkennen, oder ein transcendentales. Heben wir den Menschen auf eine höhere Stufe, so ist damit die ganze Natur auf eine höhere Stufe gehoben.

Eine solche umgestaltete Weltanschauung muss aber die ganze Kulturentwicklung der Menschheit beeinflussen. Wäre der Tod in der That nur eine Entseelung des Leibes, dann könnte das irdische Dasein nur gleich einer Prellerei erachtet werden, und unser Trieb nach Erwerbung idealer Güter wäre beständig gelähmt. Umgekehrt muss uns der Unsterblichkeitsglaube in hohem Grade antreiben, dieses Leben nicht zum einseitigen Vorteil der irdischen Erscheinungsform auszunützen, sondern zum Nutzen des transcendentalen Subjekts. In dieser Hinsicht ist das Wort Goethes, dass kein tüchtiger Mann je an seiner Unsterblichkeit gezweifelt habe, ganz zutreffend; denn diese Tüchtigkeit können wir nicht erreichen, wenn wir unser Wesen zu niedrig und nur auf eine kurze Zeitspanne berechnet ansetzen.

Aus unserem transcendentalen Subjekt fliesst unser irdischer Lebenswille, darum ist dieser nicht wandelbar, nicht abhängig vom Lebensinhalt. Unsere vom irdischen Bewusstsein vorgenommene Wertschätzung des Lebens schwankt, aber nicht der Lebenswille. Die Kehrseite dieses Willens ist die irdische Todesfurcht, und weil auch sie transcendentaler Natur ist, vermag kein Stoizismus des irdischen Bewusstseins diese Furcht in dem Grade abzustumpfen, dass wir zu reiner Freude am Dasein gelangen könnten. Ein Wesen mit transcendentalem Lebenswillen und beständiger Gewissheit des Todes ist mit einem unheilbaren Widerspruch behaftet, den nichts auszugleichen vermag, d. h. es wird ihm schwer werden, ein tüchtiger Mensch im Sinne Goethes zu werden.

Ganz anders gestaltet sich für uns das Leben, wenn wir die transcendentale Natur des Menschen erkannt haben, die vom Tode nicht angetastet wird. Wenn wir befreit sind von dem unheilbaren Widerspruch zwischen Lebenswille und Todesfurcht — den der Gegensatz zwischen transcendentalem und irdischem Bewusstsein ermöglicht —; wenn wir die Überzeugung gewinnen, dass in den Gräbern keine Menschen ruhen, sondern nur der abgelegte Stoff der irdischen Materialisation; wenn wir den Glauben wieder erhalten, dass der Tod eine Entleibung der Seele ist, — dann werden wir auch unser Leben hindurch mit dem Apostel

fragen: Tod, wo ist dein Stachel?*) und wir werden dieses Leben im Sinne unseres transcendentalen Subjekts führen. Auf diesem Boden wird eine edle Resignation gegenüber den Leiden des Lebens an Stelle jener Verbitterung treten, die aus der Todesfurcht und dem Zwiespalt erwächst zwischen unseren irdischen Wünschen und deren mangelhafter Befriedigung.

Es könnte leicht nachgewiesen werden, dass alle sozialen Krankheiten in ihrer tiefsten Wurzel mit der Anschauung zusammenhängen, welche die Generation über den Tod hat; dass ferner die Aussicht auf deren Heilung in dem Masse geboten ist, als dieser Generation die Bedeutung des Menschen und seines irdischen Daseins im wahren Lichte erscheint. Solche Interessengegensätze, wie z. B. jener, der in unseren Tagen zum Sozialismus geführt hat, müssen ausgeglichen werden, wenn auf der einen Seite die Resignation gesteigert wird, sowie auf der anderen Seite die Nächstenliebe, die nur von der Unsterblichkeitslehre ihre höchste Motivationskraft erhält. Allen Gegenbehauptungen zum Trotz muss es immer wieder betont werden, dass auf dem Boden des Materialismus die Nächstenliebe unlogisch bleibt, dass sie zwar als ererbte Anlage vorhanden, aber aus diesem Boden keine Steigerung schöpfen kann, daher im Verlaufe der Generationen notwendig verkümmern müsste, wie sie denn in unseren Tagen schon stark verkümmert ist. Zum Gutsein, welches auch angeboren sein kann, mag der Unsterblichkeitsglaube entbehrlich sein; er ist aber unentbehrlich zum Besserwerden.

Auf materialistischem Standpunkt erscheint das irdische Leben, in Todesfurcht verfliessend und mit der sicheren Perspektive des Grabhügels für uns und alle, die wir lieben, als eine brutale Naturthatsache, und es ist eine blosse Phrase, wenn der Kulturfortschritt der Menschheit als Ersatz für die individuelle Prellerei hingestellt wird; denn auch diese Kultur wird ein Ende nehmen, wenn der letzte Mensch am Äquator erfroren und der bereits runzelig gewordene Erdball in einen Meteoritenschwarm zerfallen sein wird. Was aber ein definitives Ende nehmen kann, ist umsonst gewesen.

*) 1. Korinther. 15, 55.

Auf pantheistischem Boden erscheint jene brutale Naturthatsache zwar gemildert, aber weil der Lebenswille ein individueller ist, bleibt unser Dasein durchzogen von der elegischen Stimmung, mit welcher wir die Auflösung der Individualität in die Weltsubstanz, wie eines Wassertropfens in das Meer, abwarten. Auch der Pantheismus vermag also jenen unheilvollen Widerspruch nicht ganz zu beseitigen. Unsere individuelle Lebensfreudigkeit bestimmt auch unsere freudige Teilnahme am Kulturwerk, und wo jene geschmälert wird, ist es auch diese.

Man kann es dem Unsterblichkeitsglauben nicht vorwerfen, dass er die Moral auf transcendentalen Egoismus gründe; denn dieser transcendentale Egoismus bekämpft den irdischen Egoismus, und darum allein handelt es sich in aller Moral, deren Zweck somit erreicht wird durch den transcendentalen Egoismus. Eine Moral ohne jede egoistische Grundlage ist zudem ganz undenkbar und kein logisch angelegter Mensch wird einer, zum Nachteil nicht nur des irdischen, sondern auch des transcendentalen Wesens gepredigten Moral, irgend welche Motivationskraft zusprechen können. Welcher irgendwie vernünftige Grund lässt sich zudem gegen den transcendentalen Vorteil unseres Wesens noch einwenden, sobald derselbe mit dem irdischen Wohl unserer Nebenmenschen nicht mehr in Konflikt kommt, ja dasselbe mit fördert? Unter allen Umständen müssten die Gegner des Unsterblichkeitsglaubens zugeben, dass seiner Moral eine viel grössere Motivationskraft beiwohnt, als der des Pantheismus. Soweit unser *Ego* mit der Weltsubstanz zusammenfällt, ist auch die pantheistische Moral egoistisch im transcendentalen Sinne, lässt sich aber bestenfalls nur für den Verstand begründen; unserem Gefühlsleben dagegen lässt sich die Weltsubstanz nicht so nahe rücken, dass sich ein moralisches Verhalten motivieren liesse, und dass wir überhaupt das Gefühl los würden, mit unserer Lebensmühe für fremde Zwecke zu arbeiten. Schlimmer noch ist es in dieser Hinsicht um den Materialismus bestellt, der das Wort Moral überhaupt nur „zungen“ kann, aber nicht „hirnen“.

Mit dem Unsterblichkeitsglauben dagegen wird zwar der irdische Pessimismus nicht beseitigt, aber doch durch einen trans-

cendentalen Optimismus überwunden. Der Zweck der Menschengeschichte fällt dann zusammen mit dem individuellen Lebenszweck; denn nicht erst im Endstück des biologischen Prozesses und der Kultur liegt dann die Erfüllung des Zweckes, sondern im ganzen Prozess; auf der ganzen Linie desselben wird der Lebenszweck erreicht, nicht erst im Resultat, weil auf dieser ganzen Linie transcendentale Wesen zur Förderung ihrer Entwicklung in die irdische Erscheinungsform eingehen. Der einstige Untergang unseres Sonnensystems hat alsdann nicht mehr Bedeutung, als der eines Schulhauses, dessen ehemalige Schüler nun im Leben thätig sind. Vollends aber müssen unsere Zweifel über den Wert des Lebens schwinden, wenn wir auf dem Standpunkt der monistischen Seelenlehre bedenken, dass eine organisierende Seele aus eigenem Entschluss in das irdische Dasein eintritt, von Motiven geleitet, die für ein transcendentales Wesen nur transcendentaler Natur sein können. Auch dann also, wenn vom Standpunkt des irdischen Bewusstseins das Dasein uns nicht befriedigt, werden wir doch in der Überzeugung dahinleben, dass dieses Leben auf einer transcendentalen Selbstverordnung beruht, und im Vertrauen darauf werden wir es auch leichter ertragen.

So erkennen wir auch hier wieder, dass das Wahre und das Gute immer mit einander gegeben sind. Eine falsche Auffassung des Menschenrätsels und damit des Welträtsels wird in der Geschichte der Menschheit immer krankhafte Erscheinungen hervorrufen, wie in unseren Tagen. Bereichern wir dagegen das Menschenrätsel durch die in dasselbe hineinragenden Spuren unserer transcendentalen Natur, so wird sich die Wahrheit dieser Auffassung in den Vorteilen kundgeben, welche für den einzelnen und die Gesamtheit daraus erwachsen. Wenn die sozialen Übel in letzter Instanz auf einer falschen Vorstellung vom Menschen und der Welt beruhen, dann wird mit der wahren Vorstellung auch die Heilung dieser Übel eintreten. Dagegen wird die Menschheit, wenn sie in ihrer Selbstbesinnung zu dieser inneren Revolution nicht gelangt, immer geneigt bleiben, die Besserung irdischer Verhältnisse auf dem Wege der äusseren Revolution zu erstreben; aber freilich auch immer vergeblich. „Gebt dem Menschen“ —

sagt Schelling — „das Bewusstsein dessen, was er ist, er wird auch lernen, zu sein, was er soll: gebt ihm theoretische Achtung vor sich selbst, die praktische wird bald nachfolgen. . . . Eben deswegen muss die Revolution im Menschen vom Bewusstsein ausgehen, er muss theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden.... Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisiert haben, ehe sie sich in der Geschichte realisieren; und die Menschheit wird nie eins werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist.“ *)

*) Schelling: I. 1. 157. 159.

XIV.

Die wissenschaftliche Ansicht vom Zustand nach dem Tode.

Oft sind Schein und Wahrheit bis zum Grade der Gegensätzlichkeit von einander verschieden. Die Sonne, so scheint es, kreist um die Erde; in Wahrheit aber findet das Gegenteil statt. Im Tode, so scheint es, sterben wir, die Welt dagegen verbleibt; in Wahrheit aber bleiben wir, und die Welt, die wir kennen, d. h. das durch die Beschaffenheit unserer Sinne bedingte Weltbild, verschwindet.

Es müssen in Bezug auf das Problem der Seele, wovon nicht nur das Ob, sondern auch das Wie der Unsterblichkeit abhängt, schwere Fehler begangen worden sein und die Lösung dieser Frage müsste sich schon längst eingestellt haben, wenn sie auf dem richtigen Wege gesucht worden wäre; die einfachste Lösung aber wäre jedenfalls die, in welcher das Ob und das Wie gleichzeitig beantwortet würde.

Dass der Tod den äusseren, leiblichen Menschen vernichtet, ist keinem Zweifel unterworfen; nur als Fortexistenz der Seele ist daher die Unsterblichkeit von jeher gedacht worden, und was die Seele ist, davon giebt uns das Selbstbewusstsein Kunde. Die fehlerhafte Voraussetzung, die sich durch die ganze Philosophie zieht, war nun beständig die, dass die Seele ihrem ganzen Inhalt nach sich im Selbstbewusstsein vorfinde. Dies ist eine blosse *petitio principii*; sie zu durchschauen bedarf es nur der Erwägung,

dass das Selbstbewusstsein biologisches Entwicklungsprodukt ist, dass wir also das bereits eingetretene Ende dieses Prozesses jedenfalls nicht behaupten können.

Ich stelle also an die Spitze der Untersuchung einen Satz, den ich aus der „Philosophie der Mystik" herübernehme: Das Selbstbewusstsein erschöpft nicht seinen Gegenstand. Seele und Bewusstsein decken sich nicht, sie haben einen ungleichen Umfang; die Seele ragt über das Bewusstsein von ihr hinaus. Wie weit und in welcher Richtung, das gilt es zu untersuchen.

An Stelle jenes Vorurteils hätte man feste Vorstellungen über unsere innere Substanz voranstellen sollen; man hätte dann ohne sonderliche Mühe und nicht erst in jüngster Zeit gefunden, dass es im Denken, Fühlen und Wollen auch unbewusste Bestandteile giebt, deren blosses Resultat empirisch vorliegt und Gegenstand des Bewusstseins ist, ohne dass sich doch von diesen Seelenfunktionen etwas im Selbstbewusstsein findet. Man hätte also bezüglich der Seele fragen sollen: Was sind wir im Leben? und damit hätte sich die Antwort auf die Frage: Was werden wir im Tode? von selbst ergeben. Ist der richtige Begriff unseres inneren Wesens gegeben, und sind die Veränderungen festgestellt, die der Vorgang des Todes an uns vornehmen kann, dann ergiebt sich durch einfache Subtraktion der künftige Zustand. Dass bei dieser Subtraktion nichts übrig bleibt, ist der Glaube der Materialisten, weil sie einen falschen Begriff der Seele voranstellen; dass bei der Subtraktion etwas Positives übrig bleibt, ist Ansicht der Spiritualisten; aber auch diese haben einen ungenügenden Seelenbegriff vorangestellt und können sich darum der materialistischen Angriffe nicht erwehren.

Untersuchen wir also zunächst die Frage: was sind wir im Diesseits? In unserem Selbstbewusstsein liegen Denken, Fühlen und Wollen. Dass Denken und Fühlen, isoliert betrachtet, den Tod überdauern, lässt sich nicht annehmen; es würde uns das zu der ganz unvollziehbaren Vorstellung purer Geister führen. Sobald wir dagegen das Wollen accentuieren, ist die richtige Lösung bereits angebahnt.

Der Wille, der zur That wird, setzt einen Organismus voraus,

der in Bewegung gesetzt wird. In welchem Verhältnis steht nun aber dieser Organismus zum Willen? Was vom ganzen Tierreich gilt, gilt auch vom Menschen: Organisation und Seele korrespondieren einander; das Tier hat keine Instinkte, keine Leidenschaften, die mit der Organisation in Widerspruch ständen; die Organisation ist gerade so, dass sie den Instinkten und Leidenschaften als Werkzeug dient. Wille und Organisation stehen in der genauesten Beziehung zu einander, die Organe sind dem Willen dienstbar. Wille und Organismus sind einander nicht fremd, sie kommen nicht durch irgend einen Zufall der Weltordnung zusammen — etwa durch pythagoräische Seelenwanderung —, sondern sind innig mit einander verwachsen. Eine oberflächliche Betrachtung dieses Verhältnisses führt zu der materialistischen Vorstellung, dass der bestimmte Wille die Folge der bestimmten Organisation ist; bei tieferer Untersuchung aber erkennt man, dass der Wille, der so genau die Werkzeuge findet, deren er seiner Natur nach bedarf, diese Werkzeuge selbst geschaffen hat, dass also die Seele das Organisierende ist. Dies ist die grosse Wahrheit, die Schopenhauer erkannt hat: der Wille ist das jeder Organisation zu Grunde liegende Ding an sich. Derselbe Wille, der den Elefantenrüssel ausstreckt, ist es auch, der ihn hervorgetrieben hat. Wenn das Kalb mit seinen noch nicht herausgewachsenen Hörnern zu stossen versucht, so ist klar, dass dieser Wille, zu stossen, auch das Werkzeug zum Stossen bildet.

Der Wille ist also das Ding an sich im Menschen. Dies hat Schopenhauer bewiesen. Was er aber nicht bewiesen hat, ist: 1. dass diese Substanz des Menschen mit der Natursubstanz zusammen falle, 2. dass dieser Wille blind sei. Er ist nur blind vom Standpunkt unseres Selbstbewusstseins, welches die organisierenden Funktionen der Seele nicht beleuchtet. Der Wille ist nicht die ganze Seele, sondern nur die eine Funktion derselben, und so müssen also Schopenhauers Vorstellungen abgeändert werden: das Ding an sich des Menschen ist seine denkende, fühlende und organisierende individuelle Seele.

Wenn nun aber die organisierende Seele über unser Selbstbewusstsein hinausragt, so wird das auch bezüglich der denkenden

Seele gelten; mindestens ist, was bezüglich der einen Seelenfunktion eine Thatsache ist, für die anderen Funktionen vorweg höchst wahrscheinlich. Der empirische Beweis dafür liegt aber in jenen transcendental-psychologischen Fähigkeiten, die wir im Somnambulismus kennen lernen; in diesem Zustand wird — wie ich in der „Philosophie der Mystik" gezeigt habe — auch die organisierende Seele zum Gegenstand des Selbstbewusstseins, und dieser Vorgang muss notwendig die merkwürdigen Phänomene der inneren Selbstschau und somnambulen Heilverordnung nach sich ziehen.

Daraus, dass die Bildung unseres Organismus im Mutterleib und die organischen Funktionen während des Lebens von unserem Selbstbewusstsein nicht beleuchtet werden, hat man voreilig geschlossen, sie seien auch an sich unbewusst; man hat sie auf bloss äussere Naturgesetze zurückgeführt, die Physiologie des Menschen von der Psychologie ganz unberechtigterweise abgetrennt. In dieser falschen Voraussetzung, dass die Seele mit der Physiologie, d. h. mit dem Organismus nicht direkt zu schaffen habe, gelangte man zu dem rein spiritualistischen Seelenbegriff, dem der Unsterblichkeitsbeweis nicht gelingen kann, der sich aber von selbst ergiebt, sobald wir die Seele als organisierendes Prinzip anerkennen; denn alsdann haben wir für jene transcendental-psychologischen Funktionen auch den notwendigen Träger, einen Astralleib, da ja die Seele von ihrer organisierenden Funktion immer Gebrauch machen kann. Somit ist nur mehr der weitere Nachweis zu erbringen, dass Organisierendes und Denkendes in uns identisch seien. Diesen Nachweis habe ich nach zwei Richtungen bereits geführt: in der „Philosophie der Mystik" hat sich ergeben, dass im Somnambulismus das Denken an den organischen Funktionen mitbeteiligt ist, so dass diese zu selbstbewussten werden; in dem vorliegenden Buche dagegen hat sich gezeigt, dass das Organisierende am Denken mitbeteiligt ist; denn nur so lassen sich jene Analogieen beider Funktionen deuten, die sich beim goldenen Schnitt und bei der Organprojektion zeigen.

Wir haben also zwei Thatsachenreihen, welche beide beweisen, dass die Seele über unser Selbstbewusstsein hinausragt, und dass Organisierendes und Denkendes identisch sind. Der

Mensch, scheinbar dualistisch aus Körper und Geist zusammengesetzt, ist somit monistisch erklärt. Damit sind Materialismus und Spiritualismus widerlegt: Der Tod kann nicht die Vernichtung der Individualität im materialistischen Sinne bedeuten, denn er vernichtet nur das Produkt der organisierenden Seele, aber nicht den Produzenten. Der Tod kann aber auch nicht die Trennung der Seele vom Leibe im spiritualistischen Sinne bedeuten, denn warum sollte die denkende Funktion der Seele fortdauern, die organisierende aber nicht? Somit haben wir alle für eine Unsterblichkeitslehre notwendigen Bestandteile beisammen, und auch die Beschaffenheit des künftigen Zustandes wird schon teilweise erhellt.

Kant sagt: „Es ist uns nicht einmal recht bekannt, was der Mensch jetzt wirklich ist, ob uns gleich das Bewusstsein und die Sinne hiervon belehren sollten; noch viel weniger werden wir erraten können, was er einst werden soll".*) Mit diesen Worten weist auch Kant darauf hin, dass wir einen festen Anhaltspunkt für das Problem des künftigen Zustandes erst gewinnen, wenn die Vorfrage erledigt ist: Was sind wir im Leben? Gehen wir also in dieser Richtung weiter.

Wenn die Seele über das Selbstbewusstsein hinausragt, so müssen wir unterscheiden zwischen unserer Person — als Inhalt des Selbstbewusstseins — und unserem Subjekt, der darüber hinausragenden Seele, der wir nicht nur das Organisieren zuschreiben müssen, sondern auch die in der Erfahrung selteneren Phänomene der transcendentalen Psychologie. Somit ist der Unterschied zwischen Person und Subjekt ein sehr bedeutender, ja sogar ein unbestimmbar grosser.

Wir sind also nur mit einem Teil unseres Wesens in die irdische Ordnung der Dinge versenkt; genauer gesprochen, ist sogar nur das Produkt der Seele in diese Ordnung gestellt: der Leib, der den Einflüssen der Aussenwelt ausgesetzt ist, und speziell das Gehirn, das mit seinen sinnlichen Organen die Eindrücke der Aussenwelt aufnimmt. Da nun aber, wenngleich nur ausnahms-

*) Kant: Naturgeschichte des Himmels. Schluss.



weise, die transcendental-psychologischen Funktionen der Seele schon in diesem Leben auftreten, müssen die irdische Person und das transcendentale Subjekt notwendig gleichzeitig sein; das diesseitige und jenseitige Leben folgen nicht eigentlich aufeinander, sondern sind gleichzeitig.

Nehmen wir zur Erläuterung des Gesagten an, dass unsere fünf Sinne von einander isoliert wären, dass die von ihnen aufgenommenen Eindrücke in kein gemeinschaftliches Bewusstsein flössen, sondern jeder Sinn sein getrenntes Bewusstsein hätte, so hätten wir offenbar kein Recht, von einer Person zu reden; es wären deren fünf vorhanden. Das Subjekt Mensch bestände also aus fünf Personen. Mehr noch: von diesen fünf Personen würde jede in einer anderen Welt leben; denn was das Auge sieht, hat nicht die mindeste Ähnlichkeit mit dem, was das Ohr hört, die Hand tastet etc. Wir hätten also fünf Personen und fünf Welten, und doch müsste man von beiden fünf sagen, dass sie räumlich zusammenfallen, was in der That offenbar wird, sobald an Stelle isolierter Bewusstseine der Einzelsinne ein gemeinschaftliches Bewusstsein für alle Sinne vorhanden ist. Darum ist unsere Person eine, trotz der Mehrzahl der Sinne, und die Welt eine, trotz ihrer Verschiedenheit für jeden Sinn.

In der That sind also unsere fünf irdischen Personen einheitlich verschmolzen. Aber auf einer höheren Stufe ist das Verhältnis der Getrenntheit in Wirklichkeit vorhanden. Von der einheitlichen, im Grund aber fünffachen irdischen Persönlichkeit ist das transcendentale Subjekt, ausserhalb des irdischen Bewusstseins liegend, zu unterscheiden; und ebenso ist die sinnliche Welt, in der unsere irdische Person lebt, von der Welt des transcendentalen Subjekts zu unterscheiden. Die transcendentale Wahrnehmungsweise und die sinnliche fliessen nicht in ein Bewusstsein, also haben wir zwei Personen unseres Subjekts; die Wahrnehmungsweisen sind aber auch ganz verschieden, also haben wir auch zwei, wiewohl räumlich zusammenfallende, Welten. Diese beiden Personen aber und diese beiden Welten sind gleichzeitig.

Der Tod nun vernichtet nur die irdische Persönlichkeit mit ihrer sinnlichen Erkenntnisweise; unser sinnliches Weltbild ver-

schwindet also. Wir aber, soweit wir transcendentale Wesen sind, bleiben, und zwar werden wir nicht in ein räumlich getrenntes Jenseits versetzt, sondern zunächst jedenfalls am gleichen Orte bleiben. Das Jenseits ist nur ein Jenseits der Empfindungsschwelle.

Diese Empfindungsschwelle zieht sowohl unserem Bewusstsein, wie unserem Selbstbewusstsein Schranken; sie isoliert uns von mannigfachen Einwirkungen der Aussenwelt, verbirgt uns daher auch unsere Reaktionsfähigkeit auf dieselben. Ein Teil der Welt und ein Teil unseres eigenen Wesens bleibt uns daher unbewusst. Das Bewusstsein erschöpft also nicht die Welt, und das Selbstbewusstsein nicht unser Wesen, d. h. es giebt eine transcendentale Welt und ein transcendentales Subjekt.

Die Möglichkeit einer transcendentalen Welt wird schon durch die Erwägung nahe gelegt, dass das Bewusstsein Produkt der organischen Entwicklung ist, welche mit dem derzeitigen Menschen für abgeschlossen zu halten nicht angeht. Das Selbstbewusstsein ist aber nur ein Teil des Bewusstseins, das eben auch in dieser inneren Richtung nicht abgeschlossen ist. In der „Philosophie der Mystik" habe ich die psychologische Möglichkeit eines transcendentalen Subjekts, also die Doppelheit unseres Wesens, aus der dramatischen Spaltung das Ich im Traume bewiesen; dessen metaphysische Wirklichkeit aber aus dem Somnambulismus. Aus dem materiellen Organismus wird nämlich kein Besonnener Fernsehen und Fernwirkung erklären wollen, daher denn der Materialismus nur konsequent ist, wenn er diese Thatsachen leugnet. Da sie nun aber doch bestehen, so werden für die Mystik die Worte des Aristoteles von immerwährender Geltung bleiben: „Sollten Thätigkeiten und Leidenszustände bestehen, welche der Seele allein angehören, so würde die Seele vom Körper trennbar sein."*) Da nun die mystischen Fähigkeiten nicht dem Körper angehören, so müssen sie einer Seele zugeschrieben werden, und diese muss vom Körper trennbar sein, nicht bloss begrifflich, sondern wirklich. Die Seele lässt also den Leib im Somnambulismus provisorisch fallen, im Tode ganz.

---

*) Aristoteles: *de anima*. I. 1.

Der Spiritismus ist also für die Unsterblichkeitsfrage ganz entbehrlich; es genügt dafür die Analyse des lebenden Menschen. Das hindert nicht, dass uns der Spiritismus wertvolle Bestätigungen für die aus dem Somnambulismus gezogenen Schlüsse bieten kann, und dieses ist in der That meine Meinung.

Für das aus dem Somnambulismus nachweisbare transcendentale Subjekt kann nun aber eine Wohnungsnot nicht bestehen. Es gehört jener transcendentalen Welt an, von der uns die gleiche Empfindungsschwelle abschliesst, die uns den eigentlichen Kern unseres Wesens verbirgt. Ist nun das Jenseits im Grunde nur ein Jenseits der Empfindungsschwelle, so müsste es doch, selbst wenn wir auf eine vierte Raumdimension ganz verzichten, als eine Welt für sich angesehen werden, und daran würde selbst der Spiritismus wenig ändern. Darum sagt Kant, dass es im metaphysischen Verstande wahr sei, dass mehr als eine Welt existieren könne. „Weil man nicht sagen kann, dass etwas ein Teil von einem Ganzen sei, wenn es mit den übrigen Teilen in gar keiner Verbindung steht — denn sonst würde kein Unterschied unter einer wirklichen Vereinigung und unter eingebildeten vorhanden sein —, die Welt aber ein wirklich zusammengesetztes Wesen ist, so wird eine Substanz, die mit keinem Dinge in der ganzen Welt verbunden ist, auch zu der Welt gar nicht gehören, es sei denn etwa in Gedanken, d. h. es wird kein Teil von derselben sein. Wenn dergleichen Wesen viele sind, die mit keinem Ding der Welt in Verknüpfung stehen, allein gegeneinander eine Relation haben, so entspringt daraus ein ganz besonderes Ganzes, sie machen eine ganz besondere Welt aus. Es ist daher nicht richtig geredet, wenn man in den Hörsälen der Weisheit immer lehrt, es könne im metaphysischen Verstande nicht mehr als eine einzige Welt existieren. Es ist wirklich möglich, dass Gott viele Millionen Welten, auch in recht metaphysischer Bedeutung genommen, erschaffen habe, daher bleibt es unentschieden, ob sie auch wirklich existieren, oder nicht. Der Irrtum, den man hierin begangen, ist unfehlbar daher entstanden, weil man auf die Erklärung von der Welt nicht genau Acht gehabt hat; denn die Definition rechnet nur dasjenige zur Welt, was mit den übrigen

Dingen in einer wirklichen Verbindung steht, das Theorem vergisst aber diese Einschränkung und redet von allen existierenden Dingen überhaupt."*) Aus dem weiteren Verlaufe dieser Stelle ist übrigens zu ersehen, dass Kant allerdings sehr geneigt ist, das Jenseits mit einer vierten Raumdimension in Verbindung zu bringen. Die räumliche Ausdehnung überhaupt leitet er daraus ab, dass die Substanzen Kräfte haben, um ausser sich zu wirken; und die Dreidimensionalität des Raumes folgt für ihn daraus, „weil die Substanzen in der existierenden Welt so ineinander wirken, dass die Stärke der Wirkung sich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält." Wenn also manche mystischen Fähigkeiten, z. B. Fernsehen und Fernwirken, unter der Voraussetzung eines dreidimensionalen Raumes ganz undenkbar sind, so ist das noch immer nicht mit absoluter Undenkbarkeit zu verwechseln.

Es genügt also die Analyse des lebenden Menschen zum Nachweis von Fähigkeiten die nicht dem Leibe, also einer Seele angehören, und wer etwa selbst dem Somnambulismus die wissenschaftliche Begründung absprechen wollte, müsste darauf aufmerksam gemacht werden, dass äussersten Falls sogar der Hypnotismus genügt, die organisierende Seele und deren Identität mit der denkenden zu erkennen.

Die Frage: was sind wir im Leben? ist somit soweit beantwortet, als es das Unsterblichkeitsproblem erfordert. Wir haben im Leben die Gleichzeitigkeit der zwei Personen unseres Subjekts, in durchaus verschiedenen und doch räumlich zusammenfallenden Welten lebend. Die Trennung der Personen und der Welten beruht nur auf der Isolation des sinnlichen vom transcendentalen Bewusstsein. Da nun der Tod lediglich die irdische Persönlichkeit beseitigen kann, so ergiebt sich durch Subtraktion, dass das transcendentale Subjekt verbleibt, für welches zunächst das Dass der Unsterblichkeit bewiesen ist. Das Wie derselben kann nun aber kein anderes sein, als welches sich bereits im Somnambulismus offenbart, nur dass wir dem transcendentalen Subjekt als normale Fähigkeiten, und ohne Zweifel auch noch gesteigert, zusprechen

*) Kant V. 24. (Rosenkranz.)



müssen, was innerhalb des irdischen Lebens nur als abnorme Fähigkeit in die Erscheinung tritt.

Wenn wir die Existenz des Menschen anheben lassen mit seiner Geburt und sein Wesen durch den Inhalt seines Selbstbewusstseins erschöpft sein lassen, dann wird es immer unmöglich sein, die Unsterblichkeit zu beweisen; denn dass sein sinnliches Erkennen vom organischen Apparat des Gehirnes abhängig sei, muss dem Materialismus zugegeben werden, und dass wir im Tode ein ganz neues Erkennen erwerben sollten, kann nicht zugestanden werden. Durch eine im Tod erst zu erwerbende Veränderung können wir nicht unsterblich werden. Nur etwas bereits Vorhandenes, wenngleich latentes, kann den Tod überdauern. Dieses für unser Bewusstsein Latente ist das transcendentale Subjekt, die organisierende und denkende Seele. Als organisierend geht die Seele dem Körper vorher und überdauert ihn; Präexistenz und Postexistenz sind also notwendige Folgerungen aus jenen empirischen Thatsachen, die auf ein organisierendes Prinzip schliessen lassen, während die denkende Natur dieses organisierenden Prinzips aus den Thatsachen der transcendentalen Psychologie sich ergiebt. Beide Existenzweisen, in welchen die Seele sich mit dem irdischen Körper noch nicht bekleidet oder ihn wieder abgelegt hat, sind verschieden von der in Mitte liegenden irdischen Existenz. In dieser sind wir auf das sinnliche Bewusstsein beschränkt, und daraus folgt notwendig, dass wir erinnerungslos in dieses Dasein treten, wie ja auch die Somnambulen aus ihrer transcendentalen Existenz erinnerungslos erwachen. So wenig aber die transcendentale Existenzweise durch den Tod erst erworben werden kann, so wenig kann sie durch die Geburt verloren gehen; sie muss vielmehr neben und während der irdischen Existenz ungeschmälert vorhanden sein, wenn sie auch für unser sinnliches Selbstbewusstsein zurücktritt.

Für unser Problem sind damit zwei wichtige Sätze festgestellt:

1. Wir sind nicht mit unserem ganzen Wesen in das irdische Dasein versenkt; unser Selbstbewusstsein während desselben ist auf unsere sinnliche Erscheinungsform beschränkt, das transcendentale Subjekt bleibt uns (im Normalzustand) unbekannt.

2. Dieses Subjekt kann durch die teilweise Versenkung ins irdische Dasein nicht vernichtet werden, es muss also die Gleichzeitigkeit der beiden Personen unseres Subjekts während der Dauer des irdischen Lebens ausgesprochen werden; das Jenseits steht uns nicht bevor, sondern wir sind bereits darin.

Diese logischen Schlussfolgerungen werden durch die Thatsachen der Mystik bestätigt: die organisierende Kraft der Seele ist in der Präexistenz vorhanden, sonst käme es nicht zur irdischen Geburt; sie ist während des irdischen Lebens vorhanden, wie die Doppelgängerei beweist; endlich ist sie vorhanden nach dem Tode, wofür die unzähligen Fälle von Materialisationen und Gespenstererscheinungen sprechen. Ebenso muss eine transcendentale Erkenntnisweise vor der Geburt vorhanden sein, denn die irdische Vernunft kann nicht aus Unvernunft entstehen; sie ist ferner vorhanden während unseres irdischen Lebens, z. B. in dem räumlichen und zeitlichen Fernsehen der Somnambulen, welches nicht leiblich bedingt ist; sie verbleibt uns endlich im Tode, was aus dem Parallelismus zwischen den Fähigkeiten der Somnambulen und denen der sogenannten Geister hervorgeht.

Die menschliche Vernunft kann Gewissheit in ihrer Erkenntnis erreichen durch deduktive logische Folgerungen aus einem an die Spitze gestellten unbestreitbaren Satz, und durch induktive Folgerungen aus den Thatsachen der Natur. Der grösste Grad von Gewissheit ist offenbar dann vorhanden, wenn auf beiden Wegen das gleiche Resultat erreicht wird. Nun habe ich an die Spitze meiner seitherigen Untersuchungen gewisse Naturthatsachen, insbesondere die Organprojektion vom Professor Kapp gestellt; aus dieser folgen deduktiv die Thatsachen der Mystik: Doppelgänger, Gespenster und Materialisationen. Stellen wir dagegen diese mystischen Erfahrungsthatsachen an die Spitze, so folgt aus ihnen induktiv die monistische Seelenlehre, die Organisationsfähigkeit der Seele. Vergleichen wir nun diesen hohen Grad von Gewissheit mit dem auf einem durchaus verschiedenen Gebiete: Als Kant die Entstehung des Sonnensystems erklärte, stellte er an die Spitze einen bestreitbaren Satz: die Existenz kosmischer Nebel. Die Existenz solcher Gebilde war nämlich damals noch

bestreitbar; man hielt sie für Sternhaufen, die nur der grossen Entfeınung wegen als zusammenhängende Gebilde erschienen. Die Hypothese Kants wurde gleichwohl von der Wissenschaft angenommen, weil sich aus dem damals noch bestreitbaren Satz die besondere Beschaffenheit des Sonnensystems deduktiv ableiten liess: der rotierende Centralkörper, die gleichsinnige Bewegung der Planeten, die Saturnringe etc. Seither ist die Existenz wirklicher, nicht bloss optischer kosmischer Nebel spektralanalytisch bewiesen worden, und aus den Erscheinungen an diesen Nebeln, sowie aus anderen seither bekannt gewordenen Thatsachen des Sonnensystems kann jetzt induktiv die Hypothese von Kant bewiesen werden. Meine Erklärung des Menschenrätsels geht nun aber von unbestreitbaren Naturthatsachen aus und zieht daraus deduktiv eine Reihe logischer Folgerungen, deren jede durch eine induktive Erfahrungsthatsache gedeckt ist. Der Widerstand, den diese Hypothese erfährt, liegt demnach keineswegs an ihrer mangelhaften logischen Berechtigung, sondern nur an ihrem Widerspruch mit unseren Denkgewohnheiten, der so gross ist, dass wir darüber sogar Thatsachen leugnen, wenn sie nicht in unsere Systeme, den begrifflichen Niederschlag der jeweiligen Denkgewohnheit, passen.

Wenn nun das Dass der Unsterblichkeit deduktiv und induktiv bewiesen ist, so handelt es sich nur mehr um das Wie derselben. Es ist wenig damit gedient, wenn wir den Zustand nach dem Tode dem vorgeburtlichen gleichstellen, von dem wir nichts wissen. Dagegen fällt Licht auf die Sache, wenn wir die Gleichzeitigkeit des transcendentalen und des irdischen Menschen bedenken. Zwar ist das transcendentale Bewusstsein vom irdischen durch das Gehirn und dessen Empfindungsschwelle isoliert, aber diese Isolation kann keine vollständige sein, weil jene Schwelle biologisch und darum auch individuell beweglich ist. In Zuständen aufgehobener sinnlicher Existenzweise leuchtet demnach die transcendentale hindurch, wenn sie auch nicht in völliger Reinheit sich darstellt. Der Schluss von der somnambulen Erkenntnis- und Wirkungsweise auf die jenseitige ist also gerechtfertigt.

Gemäss der Gleichzeitigkeit der beiden Personen unseres Subjekts die der Apostel Paulus mit den Worten ausdrückt: „Wir

wandeln schon hier auf der Erde im Himmel"*) — ist es vorweg sehr wahrscheinlich, dass unser transcendentales Wesen ausnahmsweise Gegenstand der Erfahrung werden kann. Wir können nicht in zwei total getrennte Hälften auseinanderfallen; denn was diese trennt, ist eine bewegliche Schwelle. Das charakteristische Merkmal transcendentaler Funktionen wäre aber ihre Unerklärbarkeit aus körperlicher Bedingtheit; eben darum werden sie erst mit dem Zurücktreten der irdischen Existenzweise Gegenstand der Erfahrung. Aus diesen Funktionen können wir aber auf die jenseitigen schliessen gemäss der Gleichzeitigkeit unserer beiden Wesenshälften. Die irdische Geburt ist kein transcendentaler Tod, der irdische Tod ist keine transcendentale Geburt; Geburt und Tod betreffen nur unser körperliches Wesen, das transcendentale bleibt davon unberührt. So wie es sich ausnahmsweise im Leben zeigt, so muss es im wesentlichen auch nach dem Tode sein, der an ihm nichts verändert.

Der jüngere Fichte sagt: „Ein bestimmtes, gleichsam vorwegnehmendes Beschreiben und Ausmalen künftiger Zustände ist darum unmöglich, ja widersinnig, weil alle Vergleichungspunkte, mit welchen wir jenes Gemälde auszustatten gedächten, deutlich und unwidersprechlich der im gegenwärtigen Leben uns aufgeprägten sinnlichen Bewusstseinsform entlehnt sind, die ja im Tode gerade von uns genommen wird, die daher mit etwa künftiger Perzeptionsweise nichts gemein haben kann. Wir können uns künftige Zustände somit zunächst nur durch den negativen Begriff bezeichnen, als den einer vollständigen Entsinnlichung."**) Dies ist nun zwar richtig, aber wenn die jenseitigen Funktionen auch nicht erklärt werden können, wenn z. B. das Fernsehen im Grunde genommen ein ganz unadäquater Ausdruck ist, wenn sie in der That eigentlich nur nach ihrer negativen Seite als Entsinnlichung, Leibfreiheit, bezeichnet werden können, so darf uns das nicht hindern, ihren diesseitigen gleich unerklärlichen Analogieen nachzugehen. Diese Analogieen sind auch gegeben bezüglich der negativen Be-

---

*) Phil. 3. 20.
**) Fichte: Anthropologie. 361.

dingung des Eintritts transcendentaler Thätigkeit, die eben in der Entsinnlichung liegt; daher ist der Schlaf von jeher ein Bruder des Todes genannt worden, und er ist es auch insofern, als schon im Schlaf mit stattfindender Verlegung der Empfindungsschwelle die ersten Ansätze zu transcendentalen Funktionen eintreten. Ihre höchste Steigerung tritt in der Ekstase ein, und dann ist auch ihre negative Bedingung, die Entsinnlichung, die höchste, indem der Ekstatiker, körperlich genommen, einem Toten gleicht.

Einen anderen Weg, auf den künftigen Zustand zu schliessen, giebt es nicht, als diesen, die vorgebildeten Spuren desselben im jetzigen Zustand aufzudecken. Dieses Verfahren ist aber ganz gerechtfertigt, weil diese Spuren ihrer Leibfreiheit wegen ganz geeignet erscheinen, auch ins Jenseits verlegt zu werden; weil sie ferner nur eine Bedeutung und einen Sinn gewinnen, wenn sie als im Tode steigerungsfähig angesehen werden, und weil endlich gar kein Recht besteht, diese für ein jenseitiges Leben so geeigneten diesseitigen Ansätze ganz fallen zu lassen und noch eine dritte Existenzweise anzunehmen, die wir im Tod erwerben sollten, deren Ausmalung alsdann allerdings nur Phantasiewerk sein könnte.

In der That haben alle, die sich mit transcendentaler Psychologie beschäftigt haben, daraus unwillkürlich auf den künftigen Zustand geschlossen. So schon Plutarch, wenn er den Schlaf die kleinen Mysterien des Todes nennt — *τὸν ὕπνον εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια.* — Dieser Ausspruch, als dessen Ausführung das Werk von Splittgerber**) angesehen werden kann, gilt in der That schon vom gewöhnlichen, mehr aber noch vom somnambulen Schlaf, und gerade im Munde des Plutarch, der als Oberpriester zu Delphi den Somnambulismus an den weiblichen Propheten beobachten konnte, gewinnt dieser Ausspruch eine besondere Bedeutung. Auch der lateinische Dichter Aurelius Prudentius Clemens, der den Somnambulismus sehr genau gekannt zu haben scheint, schloss daraus auf den jenseitigen Zustand: „Zweifelt ihr, dass die Seele einen festen Blick auf Gegen-

*) Plutarch: *Cons. ad Apoll.* c. 12.
**) Splittgerber: Schlaf und Tod.

stände werfen kann, die dem Körper verborgen sind, da doch häufig, wenn unsere Augen durch einen wohlthätigen Schlaf geschlossen sind, die Seele voll von Leben entfernte Dinge und Orte sehen kann, ihren Blick richtend über Felder und Meere bis zu den Sternen, durch die alleinige Kraft ihres Willens? . . . Wenn die Seele zu Lebzeiten einen so ausgedehnten Blick hatte, wie wird es erst sein, wenn sie ihre sterbliche Hülle im Grabe gelassen hat?"*)

Um gleich in die Neuzeit überzuspringen, so hat auch Schelling die hohe Bedeutung des Somnambulismus für die Unsterblichkeitsfrage erkannt. Er sagt, dass im Schlafwachen eine geistige Erhöhung und eine relative Befreiung der Seele vom Leibe möglich sei, wie sie im Normalzustand niemals stattfindet, und dass durch diese Entfesselung von der Herrschaft des äusseren Lebens gänzliche Schmerzlosigkeit und jenes Wonnegefühl entsteht, das die vorher Leidenden oft augenblicklich mit der höchsten Wollust überschüttet. Wenn ein solcher Zustand schon im irdischen Leben möglich sei, wenn alles an Somnambulen das höchste Bewusstsein verkündet, als wäre ihr ganzes Wesen in einen Brennpunkt zusammengedrängt, welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vereinigt; wenn, weit entfernt die Erinnerung zu verlieren, ihnen die Vergangenheit erhellt wird, wie auch die Zukunft in oft nicht unbeträchtlicher Ferne, folgt dann nicht aus allen diesen Erscheinungen — so fragt Schelling — dass das geistige Wesen unserer Körperlichkeit, das im Tode uns folgt, schon vorher in uns gegenwärtig ist, dass es nicht erst dann entsteht, sondern bloss frei wird, und in seiner Eigentümlichkeit hervortritt, sobald nicht mehr die Sinne und das Lebensband es an die Aussenwelt fesseln?**) Er sagt ferner, dass der Zustand nach dem Tode wirklicher sei, als der irdische Zustand; denn weil in diesem Leben uns Zufälliges beigemischt sei, sei auch das Wesentliche geschwächt. Er nennt den inneren zukünftigen Zukunft geradezu Clairvoyance. Wenn der Geist von diesem Zufälligen des irdischen Lebens be-

*) Aurel. Prudentius: *de integrit. animae.*
**) Schelling: I. 9. 66—67.

freit sei, sei er lauter Leben und Kraft, der Böse noch viel böser, der Gute noch viel besser.*) Sein Schüler, Hofrat Beckers, der ebenfalls in diesem Gebiete eigene Erfahrungen gesammelt hat,**) kommt zu den gleichen Anschauungen. Beiläufig bemerke ich, dass die jüngst verstorbene Somnambule, von welcher sein Buch handelt, die Mutter eines meiner Freunde war, und dass ich in mehr als zwanzigjähriger Bekanntschaft in ihr immer ein Wesen von idealer Weiblichkeit verehrt habe; erst nach ihrem Tode hat mir Hofrat Beckers deren Identität mit seiner Somnambulen bestätigt, die ich bis dahin nur vermutet hatte. Es sei uns, sagt Beckers, durch die magnetischen Erscheinungen die Erfahrung eines Zustandes gegeben, den wir mit Recht einen höheren nennen. Mit diesem Zustand sei der nach dem Tode zu vergleichen, der ein ununterbrochenes Hellsehen sein würde. „Die Erklärung dieser Vorgänge mag sich immerhin noch für längere Zeit unserer Einsicht entziehen. Ist es aber nicht schon ein unschätzbarer Gewinn, zu wissen, dass eine solche relative Entbindung der Seele vom Leibe überhaupt möglich und dass mit ihr ein so überschwängliches Gefühl von Lust und Seligkeit verknüpft ist, wie wir es bei den gewöhnlichen Zuständen weder des Wachens noch des Schlafes je empfinden? Und fällt nicht hierbei auch noch überdies die nicht abzuleugnende Erfahrung schwer ins Gewicht, dass gerade in den reinsten schlafwachen Zuständen die Überzeugung von der persönlichen Fortdauer nach dem Tode auf das entschiedenste, ja mit ungleich grösserer Innigkeit und Unerschütterlichkeit, als je im gewöhnlichen vollen Bewusstsein, sich kundgiebt, und unseres Wissens kein einziges Beispiel von Leugnung jener Fortdauer oder einem Zweifel an derselben auch in den sonst getrübtesten und durch krankhafte Vorstellungen irregeleitetsten Ekstasen bekannt geworden? Was liegt deshalb nach allem näher, als die Analogie zwischen jenen Erscheinungen und dem Zustand nach dem Tode? Wenn schon dort, wo die Befreiung vom Äusseren doch noch keine vollkommene ist, die Innigkeit des Be-

*) Schelling: I. 7. 477.
**) (Beckers:) Das geistige Doppelleben.

wusstseins in so hohem Grade sich offenbart, sollte nicht auch der Tod noch bei weitem eher sammelnd, als zerstreuend, verinnigend, nicht veräusserlichend wirken — Schelling I. 9. 67 — und nicht eben jene höchste Innigkeit des Bewusstseins der Zustand sein, in den die Besten nach dem Tode übergehen? — Schelling I. 9. 70."*)

Wir müssen in der That auf die Äusserungen der Somnambulen selbst das grösste Gewicht legen; denn wenn wir schon aus der blossen Beschreibung jener Zustände zu dem Schlusse geleitet werden, dass die transcendentale Psychologie die des künftigen Lebens sei, so muss der Umstand, dass gerade bei den jenen Zustand an sich selbst erfahrenden Somnambulen auch die Unsterblichkeitsüberzeugung die grösste ist, uns noch mehr in dem Glauben bestärken, dass die reinsten Zustände des Somnambulismus mit dem künftigen Zustand vergleichbar sein müssen. Ich habe schon in der „Philosophie der Mystik" das Experiment vorgeschlagen, einen überzeugten Materialisten in Somnambulismus zu versetzen, um von ihm selbst das Bekenntnis seines Irrtums zu erhalten. Ich zweifle nicht an dem Gelingen des Experiments — das aber nur bei ausgeschlossener Gedankenübertragung beweiskräftig wäre —, und wenn der Mann auf die gegenteiligen Ansichten in seinen Schriften hingewiesen würde, so würde er von seinem *alter ego*, dem irdischen Ich, vermutlich in wenig respektierlichen Ausdrücken reden, wie wenn es sich um eine dritte Person handelte.

Wir dürfen freilich die somnambulen Zustände und darum auch den Analogiebeweis derselben für den künftigen Zustand nicht überschätzen. Im irdischen Leben sind die sinnlichen Fähigkeiten die höchsten, die transcendentalen sind von jenen beherrscht. Das Herrschende ist aber immer das Höhere. Aber an sich betrachtet, entwickelt gedacht und befreit vom Leiblichen, sind ohne Zweifel die transcendentalen Fähigkeiten die höheren. Fechner, der trotz seiner hohen Verdienste um die Naturwissenschaft, wobei sogar Einseitigkeit entschuldbar wäre, doch die

*) Beckers: Die Unsterblichkeitslehre Schellings. 75.

Schranken dieses Wissens nie verleugnet hat, sagt mit Bezug auf den Somnambulismus: „Da die Natur nicht leicht strenge Scheidewände setzt, lässt sich denken, dass doch mitunter schon im Diesseits Zustände eintreten, welche denen des Jenseits erheblich ähnlicher sind, als die gewöhnlichen, ohne freilich je zu jenen des Jenseits selbst werden zu können, so lange dieses noch nicht eingetreten ist. Zumal wir doch schon im Diesseits etwas in uns haben, was nur gesteigert, erweitert und befreit zu werden braucht, um unser Jenseits zu geben. Wir werden aber solche Annäherungen vorzugsweise in den Fällen suchen und finden können, wo durch eigentümliche Veranlassungen auf Kosten der Helligkeit des äusserlichen Sinnenlebens das innere geistige Leben in ungewöhnlichem Grade wach und zu ungewöhnlichen Leistungen befähigt wird, wenn zumal diese Veranlassungen nur gesteigert zu werden brauchten, um wirklichen Tod herbeizuführen.“ Er beseitigt den alltäglichen, auf Verwechslung zwischen Ursache und Bedingung beruhenden Einwurf, dass solche Erscheinungen krankhaft seien, mit den Worten: „Solche Fälle kommen wirklich vor. Freilich bleiben sie für unsere Verhältnisse immer abnorm, und man muss an dem krankhaften Charakter, den sie für das Diesseits tragen, keinen Anstoss nehmen, als könnten sie deshalb keinen Anklang an das künftige Leben bedeuten. Sollte ein Hühnchen im Ei einmal die Augen oder Ohren öffnen und etwas vom äusseren Licht durch die Schale durchscheinen sehen oder etwas vom Schall durchklingen hören, so würde das auch krankhaft und seiner Entwicklung im Ei gewiss nicht zuträglich sein; aber es ist doch gar nicht krankhaft, wenn es nach dem wirklichen Durchbruch durch die Schale sich in dem Reich des Lichts und der Töne frei bewegt. . . . . Statt dass der Tod den engeren Leib ganz einschlafen oder geradezu fallen, den weiteren ganz erwachen lässt, liesse der Somnambulismus den engeren Leib nur teilweise einschlafen, den weiteren nur teilweise erwachen; und so hätten wir jetzt ein System, welches nach seiner wachen Seite halb dem Diesseits halb dem Jenseits angehörte, mithin freilich keinem recht angehörte und daher freilich auch die Leistungen, die beiden zugehören, nicht recht zu vollziehen wüsste. In Bezug auf das

Diesseits unterliegt dieses keinem Zweifel; aber es würde sich nun auch erklären, wie die Leistungen, die dem Jenseits eigentlich angehören, nur gestört, unvollständig, getrübt ausgeübt werden können. Der hellsehende Somnambule kann sich im jetzigen Leben nicht mehr recht finden; er sieht manche Dinge nicht, die andere sehen; er sieht manche Dinge, die andere nicht sehen; er sieht und fühlt manche Dinge anders, als sie andere sehen und fühlen, weil schon eine Weise des Sehens und Fühlens in sein jetziges Leben hineinspielt, die gar nicht mehr Sache des jetzigen Lebens ist. Aber das Umgekehrte ist auch wahr: wie er sich im diesseitigen Zustand nach manchen Hinsichten nicht mehr recht findet, so findet er sich im jenseitigen noch nicht recht; er betrachtet alles noch mehr oder weniger mit der Brille des jetzigen Lebens, sieht alles mehr oder weniger aus engen diesseitigen Gesichtspunkten, die fürs Jenseits keine Wahrheit mehr haben oder eine andere Bedeutung gewinnen. Einbildungen des jetzigen Lebens vermischen und verwirren sich um so leichter mit Realitäten des künftigen Lebens, als Erinnerungen und Phantasie stets eine realere Bedeutung für das Jenseits nur nach Massgabe erlangen werden, als sie verträglich sind mit denen der übrigen Geister. Wir sind sozusagen erst mit einem Fuss im Steigbügel des Rosses, was uns einst durch eine neue Welt tragen wird, und sehen so, etwas höher aufgerichtet, auch etwas weiter, als im gewöhnlichen Zustand und Gang, aber dieser selbst ist gehemmt und der neue noch nicht angehoben." *)

Innerhalb dieser Vermischung der beiden Zustände im Somnambulismus muss daher eine Auslese getroffen werden, um das zu erkennen, was thatsächlich als transcendentaler Besitz sich erweist. Dazu gehört alles, was im Bezug auf Vorstellungs- und Wirkungsweise sich als unabhängig vom körperlichen Organismus zeigt, darum aber auch von der Auflösung des Organismus nicht betroffen werden kann: Fernsehen und Fernwirken. Würden diese Fähigkeiten am Organismus haften, dann müssten sie, gleich den normalen Fähigkeiten, allmählich erlöschen, je näher der Tod her-

*) Fechner: Zend-Avesta. III. 26. 217.

antritt. Davon tritt aber das Gegenteil ein, und darum müssen sich diese Fähigkeiten erst recht entfalten, wenn der augenscheinlich nur hinderlich wirkende Körper ganz abgelegt ist. Wir finden uns im Tode wieder in dem alten Besitz, den wir vor der Inkarnation hatten und den wir in Anbetracht der Gleichzeitigkeit unserer Wesenshälften auch während der Inkarnation nicht preisgegeben, sondern nur für das irdische Bewusstsein verloren hatten.

Die Verwandtschaft des Somnambulismus mit dem Tode wird nicht nur dem äusseren Beobachter aufgedrängt, dem Magnetiseur, sondern auch dem inneren, den Somnambulen selbst. Wenn aber die transcendentalen Fähigkeiten schon im Somnambulismus keine Abschwächung, sondern eine Steigerung der Individualität bedeuten, so muss das im Tode noch mehr der Fall sein. In dieser Hinsicht genügt es sogar, die blosse Steigerung des Erinnerungsvermögens bei Somnambulen zu betonen. Ein Persönlichkeitsgefühl ist ohne Erinnerung nicht denkbar; wenn unsere successiven Empfindungen, statt in der Erinnerung bewahrt und zusammengefasst zu sein, atomistisch vereinzelt wären, so wäre unsere Individualität selber atomisiert. Steigerung der Erinnerung ist somit Steigerung der Individualität; wir sind also davor gesichert, im Tode pantheistisch ins All zu zerfliessen.

Alle bisherigen Versuche, die persönliche Unsterblichkeit, die also mit Erinnerung verknüpft sein muss, zu beweisen, sind bisher noch kritisch zersetzt worden. Es bleibt nur mehr der eine Weg übrig, jene Fähigkeiten in uns aufzuzeigen, die von leiblichen Bedingungen unabhängig sind, in Krankheiten und bei herannahendem Tode sich sogar steigern, darum aber auch nach dem Tode sich noch freier entfalten müssen. Das Ob und das Wie der Unsterblichkeit wird so in der gleichen Untersuchung erledigt. Diese Fähigkeiten umfassen auch das Gebiet des Willens, der sich in erster Linie als ein organisierender Wille erweist, demnach den Körper als das Produkt der Seele erscheinen lässt. Damit fällt aber für die Wissenschaft der letzte Grund hinweg, die Existenz einer Seele zu leugnen. Die Seele ist der modernen Wissenschaft verleidet worden, weil sie nur auf dualistischer Grundlage

denkbar erschien, was dem berechtigten monistischen Streben der Wissenschaft widerspricht. Wird aber der Seele ausser dem Denken auch noch das Organisieren — die Grundlage alles Willens, der That werden soll — zugesprochen, dann ist die monistische Definition des Menschen nicht mehr gefährdet, sondern überhaupt erst möglich; denn alsdann sind Körper und Bewusstsein aus einem einheitlichen Grunde, dem transcendentalen Subjekt, abgeleitet, während der sogenannte materialistische Monismus in der That gar keiner ist, und den Schein seiner Behauptung nur dadurch erzielt, dass er die ganze transcendentale Psychologie in das Gebiet der Fabeln verweist.

Wenn das Jenseits nur ein Jenseits unserer Empfindungsschwelle ist — und das wäre selbst dann der Fall, wenn eine vierte Raumdimension bestehen sollte — so lässt sich bei der Beweglichkeit dieser Schwelle voraussetzen, dass die allerersten Ansätze transcendentaler Fähigkeiten sogar im Wachen sich zeigen können. Dies ist in der That der Fall sowohl in Bezug auf das Vorstellungs-, wie auf das Organisationsvermögen der Seele; auch auf diese Erscheinungen muss demnach für die Definition des künftigen Zustandes Rücksicht genommen werden. In Bezug auf das Erkennen ist hier auf die sogenannten Ahnungen hinzuweisen. An sich betrachtet, erscheinen dieselben als ein abgeschwächtes Fernsehen. Man könnte nun allerdings annehmen, dass im Wachen ein nur halb gelingendes Fernsehen möglich wäre, ja welches statt zur Vision zu werden, in der Gefühlsphäre als blosse unbestimmte Ahnung stecken bliebe; indessen scheint sich die Sache doch anders zu verhalten: die Abschwächung scheint nicht an der Halbheit des Gelingens zu liegen, sondern an der Halbheit der Erinnerung, also erst nachträglich einzutreten, indem ein im Traum vollständig eingetretenes Ferngesicht beim Übergang ins Tagesbewusstsein verdunkelt wird oder auch als Vision vollständig verloren geht, aber in der Gefühlssphäre eine dunkle Spur hinterlässt. Das Schlafleben erscheint geeigneter, ihm ein ganzes Fernsehen zuzuschreiben, als dem Wachen auch nur ein halbes, und zudem sind solche Ahnungen nicht selten verknüpft mit der Erinnerung an einen vorhergegangenen Traum. so dass diese mangelhafte Er-

innerung die ja meistens sogar ganz fehlt, jene Abschwächung ganz gut erklärt. Ich muss die nähere Ausführung einer eigenen Abhandlung vorbehalten, hier will ich nur kurz einen Fall aus neuester Zeit erwähnen, welcher aufbewahrt zu werden verdient, und der sich auf die bayrische Königskatastrophe bezieht: Einige Tage, bevor Dr. v. Gudden nach Hohenschwangau zu König Ludwig II. reiste — welchen nach Schloss Berg zu verbringen damals noch gar nicht geplant war und erst nachträglich beschlossen wurde — kam derselbe verstimmt zum Frühstück und erzählte seiner Frau, er sei die ganze Nacht von dem Traumbild verfolgt worden, dass er mit einem Mann im Wasser kämpfe. Die Witwe Dr. v. Guddens erzählte dies später jener Deputation des Anthropologischen Vereins in München, welche ihr das Beileid des Vereins ausdrückte. Professor W., welcher der Deputation angehört hatte, machte davon im Verein Mitteilung, und da ich die Erzählung von einem der Anwesenden direkt bezogen habe, ist sie wohl zu den gutbeglaubigten zu zählen. Hier ist es nun ziemlich deutlich, dass Dr. v. Gudden im Traum ein ausgebildetes Ferngesicht erfuhr, dessen mächtige Einwirkung auf das Gefühl die Bewahrung der Erinnerung auch nach dem Erwachen ermöglichte, nur dass die Persönlichkeit des Königs sich leider in einen Mann überhaupt abschwächte. Würde die Abschwächung noch weiter gegangen und die Erinnerung an die Vision ganz verloren gegangen sein, so würde nur mehr die Erregung der Gefühlsphäre ins Wachen hinüber genommen worden sein, als dunkle Angst vor einem unbestimmten kommenden Ereignis; dies aber ist der Inhalt der meisten Ahnungen.

Wenn es bei den Ahnungen dahingestellt bleibt, ob sie im Entstehen dem Wachen angehören, so ist dies dagegen unzweifelhaft beim sogenannten Gedankenlesen. Nur scheinbar kann dasselbe als ein aktives Schauen in die fremde Seele aufgefasst werden; im Grunde kann nur eine, sogar irgendwie materiell vemittelte passive Reaktion unserer Seele auf den fremden Gedanken vorliegen, d. h. das Gedankenlesen ist eigentlich nur eine Gedankenübertragung. Dies deutet somit auf die Gedankenübertragung als Sprache der Geister.

Auch alle Fälle des Rapports mit Dingen der Aussenwelt, so weit derselbe über die Wirkungssphäre der normalen Sinne hinausgeht, gehören dem transcendentalen Zustand an. Schwache Spuren davon zeigen sich ebenfalls schon im Wachen, z. B. bei Idiosynkrasieen. Sensitive Personen werden von Pflanzen und Metallen anders beeinflusst, als der normale Mensch, der meistens gar keine Wirkung von der Berührung derselben erfährt, oder bei dem vielmehr diese Wirkung nicht stark genug ist, um die Empfindungsschwelle zu überschreiten. In allen Fällen dieses sogenannten magnetischen Rapports, der abgeschwächt sich schon im Wachen zeigen kann, mag es sich nun um Steine, Metalle, Pflanzen, um einen fremden Körper, oder, wie im Gedankenlesen, um eine fremde Psyche handeln, findet gleichsam eine sensitive Diagnose der Dinge statt; der normale Mensch erhält durch seine Sinne nur Kenntnis von gewissen Eigenschaften der Dinge, dem sensitiven offenbart sich mehr das innere Wesen der Dinge, er schaut ihnen mehr oder weniger ins Herz. Demgemäss müssen wir uns Geister ganz anderen Einflüssen der Materie unterworfen denken, als den lebenden Menschen.

Auch Spuren der organisierenden Funktion der Seele, die sich nicht nur auf Erhaltung des Lebensprozesses im allgemeinen, sondern auch auf Auswahl der Nahrung, Ausbesserung organischer Schäden etc. bezieht, begegnen wir schon im Wachen, z. B. beim Nahrungsinstinkt der Tiere, den Idiosynkrasieen der Nahrung in der Schwangerschaft und in der Naturheilkraft. Das transcendentale Wollen allein überschreitet dabei die Empfindungsschwelle, das Erkennen des Zweckes bleibt unter der Schwelle; im Somnambulismus aber zeigt es sich deutlich, dass solche instinktive Äusserungen mit einem Erkennen verbunden sind, sie können daher auch im Wachen nur relativ unbewusst sein. Wenn wir einmal im Besitz einer autopsychischen Heilmethode sein werden — die neuesten Entdeckungen auf dem Gebiete des Hypnotismus lassen diese Hoffnung gerechtfertigt erscheinen — so wird damit eine Annäherung an den transcendentalen Zustand erworben sein. Denn keineswegs ist anzunehmen, dass eine solche Fähigkeit im künftigen Leben nutzlos sei: Wenn das transcendentale Subjekt

kein reiner Geist, und die transcendentale Welt nicht eigentlich immateriell ist, dann handelt es sich auch im Jenseits für uns darum, das Gleichgewicht der inneren Relationen des Organismus mit den äusseren Relationen der transcendentalen Welt zu erhalten, nur dass ein Wesen, welches die Veränderungen in seinem astralen Organismus willkürlich beherrscht — wie nur sehr annäherungsweise der Hypnotisierte es vermag —, das gestörte Gleichgewicht wieder herzustellen vermag, also sein eigener Arzt ist. Um diese Unabhängigkeit die Geister zu beneiden, haben wir Menschen allen Grund, so lange die irdische Heilkunst, die eigentlich nur aus Hilfswissenschaften besteht, so wenig leistet.

So begegnen wir also verschiedenen transcendentalen Fähigkeiten in embryonaler Form bereits im Wachen. Man könnte nun die Ansicht aufstellen, dass dieselben wirklich nur als Keime in uns liegen, dass also ihre Schwachspurigkeit nicht an der Empfindungsschwelle liegt, sondern an ihrer eigenen Unvollkommenheit; demnach würden wir im Tode nur diese Keime transcendentaler Fähigkeiten hinübernehmen, statt dass sie sogleich entfaltet sich zeigen würden. Aber wenn diese Ansicht selbst richtig wäre, so würde die Unsterblichkeitsfrage davon nicht berührt werden. Die Natur würde ihr Gesetz der Sparsamkeit ganz verleugnen, wenn sie ein in so hohem Grade vervollkommnungsfähiges, in seiner Individualität steigerungsfähiges Wesen im Tode vernichten würde. Auch nur keimartig gegeben, müssten jene Fähigkeiten den Tod überdauern; wir würden zwar nicht entwickelt, aber doch entwicklungsfähig ins Jenseits kommen, und unser transcendentaler Fortschritt müsste nur von einer tieferen Stufe anheben. In der That aber liegt es nur an der Verbindung der Seele mit einem grobmateriellen Körper, dass jene Fähigkeiten nur wie Keime sich zeigen, dass sie mehr oder minder zwecklos, oft auf Unbedeutendes gerichtet erscheinen. Nur für das sinnliche Bewusstsein sind sie Embryonen; an sich betrachtet müssen sie mindestens den höchsten in der Erfahrung gegebenen Grad besitzen; unsere transcendentale Entwickelung setzt also jedenfalls schon auf einer Stufe an, die viel höher liegt als der Somnambulismus.

Also nicht bloss als Besitzer von Keimanlagen sind wir schon

im Diesseits transcendental, sondern in einem viel höheren Grade. Um so mehr aber müssen diese Fähigkeiten ursprüngliches Eigentum unserer Seelen sein und um so mehr muss dass Wort richtig sein, dass wir nicht mit unserem ganzen Wesen in die irdische Ordnung der Dinge versenkt sind. Auf diesen Satz, das *ceterum censeo* der Mystik, stösst man immer wieder, sei es in dieser metaphysischen oder in seiner transcendental-psychologischen Form, dass unser Selbstbewusstsein unser Wesen nicht erschöpft. Auf unsere Zukunft aber angewendet, besagt jener Satz, dass wir mit jenem Wesensteil, der nicht ins Irdische versenkt ward, den Tod überdauern werden; aber bereichert wird das transcendentale Subjekt um alle jene Fähigkeiten aus der irdischen Episode hervorgehen, die in der Ausnützung des Lebens zu unserem wirklichen Besitz geworden, d. h., irdisch gesprochen, sich zu unbewussten Anlagen befestigt haben. Die Erde ist also eine Pflanzschule für Geister und bestimmt, dieselben in ihrer Entwicklung zu fördern. Wohl uns, wenn wir diese Pflanzschule benützen im Interesse unseres transcendentalen Subjekts, und nicht der bloss phänomenalen und vorübergehenden irdischen Person.

Vergleichen wir den transcendentalen Zustand mit dem irdischen, so kann der Tod nur als ein Gewinn betrachtet werden. Um so mehr aber drängen sich uns an diesem Punkte zwei schwerwiegende Probleme auf. Es frägt sich 1. wieso wir dazu kommen, den besseren Zustand der Präexistenz freiwillig mit einem schlechteren zu vertauschen? 2. ob dieser Tausch nur einmal zu geschehen hat, oder Reïnkarnation stattfindet?

Das erstere Problem wird um so schwieriger, je pessimistischer wir das irdische Leben beurteilen und je gewisser es ist, dass die Inkarnation eine Funktion der organisierenden Seele, also ein freiwilliger Akt ist. Je rätselhafter eine freiwillige Geburt in eine leidensvolle Welt ist, desto rätselhafter muss eine Wiederholung dieses freiwilligen Aktes erscheinen: die Reïnkarnation. Beide Probleme gehören also zusammen, und sie werden auch beide durch dieselben Erwägungen gelöst.

Die älteste Form der Reïnkarnation ist die Lehre von der Seelenwanderung, und diese wurde bekanntlich in der Weise vor-

getragen, dass die Seele je nach dem vom irdischen Leben gemachten Gebrauch unter Umständen auch als Tier auf die Erde zurückkehren könnte. Diese Lehre widerstreitet so sehr der modernen Anschauung, dass ein näheres Eingehen darauf überflüssig erscheint. Für uns kann nur die Wiedergeburt des Menschen als Mensch in Betracht kommen. So unklar uns auch noch die Gesetzmässigkeit der intelligiblen Welt ist, so müssen wir doch die grössten aus den irdischen Erscheinungen abstrahierten Verallgemeinerungen, das Gesetz der Entwicklung und die Erhaltung der Kraft, als Fundamentalgesetze der ganzen Weltordnung ansehen. Man könnte also die irdischen Geburten im biologischen Prozess zugleich metaphysisch als eine Reihe von Reïnkarnationen betrachten; ja man könnte dabei noch Raum lassen für den biologischen Rückschritt, und die Rückkehr zum Urtypus als eine nach abwärts gerichtete Reïnkarnation auffassen; in jedem Fall aber müsste gelten, dass die Natur keine Sprünge macht, dass jede Entwicklung nur stetig und allmählich sein kann.

Aus der Seelenwanderung hat sich erst allmählich die Palingenesie entwickelt, und Pythagoras hat sie wenigstens als das Schicksal seines eigenen Subjektes hingestellt: ihm hatte Merkur, als dessen Sohn er Äthalides hiess, sogar die Erinnerung als Bindemittel seiner aufeinander folgenden Existenzen versprochen. Er war dann ein Fischer auf der Insel Delos, namens Pyrrhus, später Euphorbos, der im Kampfe mit Menelaos erliegende Trojaner*), in der vierten Wiedergeburt hiess er Hermotimus, und erst in der fünften war er der berühmte Weise von Samos. Im Tempel zu Delphi erkannte er den Schild, den er als Euphorbos getragen und den Menelaos nach der Eroberung von Troja der Minerva geweiht hatte.**) Auch die indische Religion setzte an Stelle der Seelenwanderung die esoterische Lehre der Palingenesie. Apollonius, von Jarchas befragt, was er in der früheren Geburt

*) Ilias: XVII. S. 59.

**) Aul. Gellius: VI. 11. Diag. Laërtius: VIII. 8. Philostratus: *Vita Apoll.* I. 1. Maxim. Tyrius: *diss.* XXVII. Ovidius: *Metam.* XV, 160. Horatius: *Od.* I. 28; *ad Orchytam.* Cicero: *de off.* I. Jamblichus: *Vita Pyth.*

gewesen, entschuldigte seine mangelhafte Erinnerung mit der Ruhmlosigkeit jener Stellung, worauf Jarchas ihn daran erinnerte, er sei Pilot gewesen, was Apollonius zugab.*) Bei den alten Galliern behaupten die Druiden, dass die Seele mit einem neuen Körper, aber nicht auf dieser Erde, sondern in einer höheren Welt, sich wiederbekleide.**)

Aus der monistischen Seelenlehre folgt nur die Möglichkeit der Wiedergeburt; die Notwendigkeit derselben müsste moralisch bewiesen werden, ihre Wirklichkeit ist vielleicht überhaupt nicht beweisbar. Rein logisch betrachtet lässt sich gegen die Reïnkarnation nichts einwenden; die Seele kann von ihrer organisierenden Fähigkeit mehrmals Gebrauch machen, und wir, die wir nicht wissen, wie und warum wir zur Inkarnation kommen, können eben darum auch die Reïnkarnation nicht vorweg verwerfen. Auch gegen die erwähnte druidische Vorstellung ist logisch nichts einzuwenden; die Seele könnte auf jedem Planeten den dafür geeigneten Dichtigkeitsgrad annehmen, wie denn auch bei Materialisationen sehr verschiedene Dichtigkeitsgrade vorkommen.

Der Nützlichkeitsstandpunkt verbietet ebenfalls die Reïnkarnation nicht. Wenn im Leben organische und geistige Anlagen sich in uns befestigen und das transcendentale Subjekt die Früchte unserer Lebensmühen erntet; wenn ferner niemand von sich und noch weniger vom Durchschnittsmenschen behaupten kann, dass er den auf Erden erreichbaren Zweck in seiner Existenz wirklich erreicht: — so könnte die Wiedergeburt nur vorteilhaft sein. Auch der Einwurf, dass zwischen den aufeinander folgenden Existenzen keine Erinnerungsbrücke bestehe, der pädagogische Wert derselben also verloren gehe, ist nicht ganz stichhaltig, weil wir zwar die früheren Erlebnisse vergessen, die dabei erworbenen Anlagen aber bewahren würden.

Daraus lässt sich aber nicht folgern, dass innerhalb der transcendentalen Sphäre kein Fortschritt möglich sei und dieser ausschliesslich nur auf Grund eines körperlichen Daseins erfolgen

*) Philostr.: *Vita Apoll.* III. 23.

**) Lucanus: *Pharsal.* I. 454.

könne. Von dieser irrigen Ansicht geht aber die buddhistische Religion aus, die uns zu einer zahllosen Reihe von Wiedergeburten verurteilt und unser Wesen jedesmal ganz aufgehen lässt in die irdische Tretmühle. Auch Hippolyte Rivail, der Schüler Pestalozzis, der unter dem Namen Allan Kardec deshalb schrieb, weil er in einer früheren Existenz als Bauer in der Bretagne diesen Namen geführt hätte, hat die buddhistische Vorstellung erneuert und ist damit der Begründer der spiritistischen Schule französischer Richtung geworden. Dieser Buddhismus macht aber die Ausnahme zur Regel, indem er den Hauptaccent auf das irdische Leben legt. In erster Linie sind wir transcendentale Wesen und wir bleiben das sogar innerhalb des irdischen Daseins. Die darin auftretenden transcendentalen Fähigkeiten wären für die ganze Periode der Wiedergeburten zur Wertlosigkeit herabgesetzt, wenn nicht das transcendentale Dasein mit dem körperlichen wenigstens abwechseln würde. In der buddhistischen Vorstellung ist die Gleichzeitigkeit der beiden Personen unseres Subjekts ungenügend betont; sie lässt das Subjekt ohne Rest auseinanderfallen in eine unabsehbare Reihe von Personen. Für die Dauer dieser Periode verschwindet das transcendentale Subjekt; es bleibt nur gleichsam als Perlenschnur, daran die Einzelexistenzen aufgereiht werden; in jeder Wiedergeburt wäre die Seele ganz in die irdische Erscheinungsform versenkt.

Die buddhistische Religion hat demnach zwar das Verdienst, für die exoterische Seelenwanderung den esoterischen Ausdruck „Palingenesie" gefunden zu haben, sie leistet aber keinen Beitrag zur Lösung des oben formulierten Problems, wodurch denn das transcendentale Wesen bewogen werden kann, sich freiwillig in den Strudel von Wiedergeburten zu stürzen, die lückenlos aufeinander folgen. Wenn das transcendentale Subjekt jeweilig ganz in die irdische Erscheinungsform versenkt ist, fehlt der bewusste Erbe für die irdischen Erwerbungen um so mehr, als keine Erinnerungsbrücke die Existenzen verbindet. Diese Brücke ist nur entbehrlich bei der Gleichzeitigkeit unserer beiden Personen; nur dann haben wir ein Subjekt, das sich zum eigenen transcendentalen Vorteil, meistens aber gegen den Vorteil der irdischen Per-

son, das Leben verordnet, welches die Erbschaft des irdischen Lebens bewusst antritt, und welches von der Objektivität, womit es unserem irdischen Verhalten zusieht, denselben Gewinn hat, wie etwa Rappelkopf in Raimunds „Alpenkönig und Menschenfeind“.

Die buddhistische Vorstellung ist im Grunde genommen auch nur exoterisch. Eine esoterische Lehre müsste ganz anders lauten, und sie ergiebt sich ohne Schwierigkeit aus zwei Erwägungen, die beide unser Problem lösen, wie das transcendentale Subjekt bestimmt werden kann, seine relativ selige Existenz mit derjenigen im irdischen Jammerthal zu vertauschen. Zwar wissen wir bereits, dass das transcendentale Subjekt ganz andere Interessen hat, als die irdische Person — das zeigt sich schon im Somnambulismus — und es verordnete sich das Leben zu seinem transcendentalen Vorteil; immerhin aber müssen die aus dem Pessimismus entlehnbaren Abhaltungsgründe dieser Selbstverordnung noch so weit abgeschwächt werden, um die freiwillige Geburt erklärlich erscheinen zu lassen. Dazu dienen nun zweierlei Erwägungen:

1. Das Subjekt, welches sich inkarniert, versenkt sich nur mit einem Teile seines Wesens in die irdische Erscheinungsform, und bleibt gleichzeitig transcendental.

2. Das irdische Leben ist nur ein durch das physiologische Zeitmass auseinandergezogener transcendentaler Augenblick.

Der erste Satz bedarf keiner Erläuterung mehr; wir haben innerhalb der Lebenszeit mystische Fähigkeiten, also sind wir gleichzeitig transcendental. Das würde aber von jeder Reïnkarnation so gut gelten, als es von der Inkarnation gilt.

Was den zweiten Satz betrifft, so habe ich in der „Philosophie der Mystik“ an dem Beispiele dramatischer Träume gezeigt, dass das normale physiologische Zeitmass des Erkennens für das transcendentale Subjekt nicht gilt. In jenen Träumen findet eine Vorstellungsverdichtung statt, wobei innerhalb minimaler Zeit eine so lange Reihe von Vorstellungen abläuft, dass wenn die Erinnerung des Erwachten das alsdann wieder gültige physiologische Zeitmass an diese Reihe legt, man Wochen oder Monate lang ge-

träumt zu haben glaubt, während dafür nachweisbar nur ein Augenblick vorhanden war. Wie es sich auch mit der Idealität der Zeit verhalten mag, unser Zeitmass ist jedenfalls subjektiv; das giebt die Physiologie nicht nur zu, sondern beweist es. Die lange Dauer unseres Lebens ist demnach kein Abhaltungsgrund, es uns selber zu verordnen; denn sie ist nur bedingt durch das physiologische Zeitmass, gleichsam ein Mikroskop für die Zeit, das für unser verordnendes Subjekt keine Gültigkeit hat.

Erst dann, wenn wir zu dem transcendentalen Vorteil des Lebens noch diese beiden Erwägungen hinzufügen, wird die freiwillige Inkarnation in einer Welt des Übels ganz erklärlich, und dieser esoterischen Lehre gegenüber klingt die buddhistische ganz exoterisch. —

Durch die Existenz transcendentaler Fähigkeiten wird aber nicht nur das Dass, sondern einigermassen auch das Wie der Unsterblichkeit erhellt. Die wichtigste Frage in letzterer Hinsicht ist wohl die, ob uns der Tod mit denjenigen wiedervereinigt, mit denen wir auf der Erde verbunden waren. Für diese Frage des Wiedersehens kann nur wieder auf die Aufschlüsse hingewiesen werden, die der Somnambulismus erteilt. Das somnambule Bewusstsein ist zeitlich und räumlich ausgedehnter, als das sinnliche, und zwar schon darum, weil es dieses letztere mit umfasst, während man umgekehrt aus dem Somnambulismus erinnerungslos erwacht. Damit ist eigentlich die Frage schon entschieden; sogar sind die transcendentalen Fähigkeiten, z. B. das Gedankenlesen, von solcher Art, dass sie eine viel intimere Beziehung, als irdisch möglich ist, nach sich ziehen. Weit entfernt also, dass alte Bewusstseinsbestandteile fallen gelassen würden, kommen neue hinzu. Andrerseits wäre die Vorstellung, dass das transcendentale Subjekt trotz seines erweiterten Bewusstseins ein isoliertes Dasein führen sollte, eine rein willkürliche, ja phantastische.

Das Gemüt des Menschen fordert aber nicht nur die Forterhaltung der alten Beziehungen, sondern deren Forterhaltung mit dem Bewusstsein ihrer Identität mit den früheren. Wir wollen diejenigen, mit welchen wir in Liebe verbunden waren, nicht nur

wiederfinden, sondern auch wiedererkennen. Ohne diese Erinnerung hätte die Erhaltung der früheren Beziehungen nicht mehr Wert, als das Eingehen ganz neuer. Auch in dieser Beziehung gewährt uns der Somnambulismus Sicherheit an. Aus der gesteigerten Erinnerung dieses Zustandes folgt, dass das Wiedersehen an die alten Verhältnisse ohne die Abschwächung des irdischen Vergessens anknüpft, das bei langer Trennung eintritt. Wesen, die der Vergesslichkeit nicht unterliegen, können sich gegenseitig auch nicht entfremdet werden. Dieser Trost würde nicht einmal dann versagen, wenn in der That beständige Reïnkarnation stattfinden würde. Ein jeweiliges Abreissen unserer Beziehungen wäre auch dann nicht anzunehmen, weil von jeder körperlichen Reïnkarnation gelten muss, was von diesem Leben gilt, dass die Seele über das Bewusstsein hinausragt. Die transcendentale Vereinigung bleibt also neben und gleichzeitig mit der sinnlichen Isolierung bestehen. Die Seele, soweit sie von der Inkarnation nicht betroffen wird, kann nicht als funktionslos angesehen werden; sie funktioniert ja in der That im Somnambulismus. Dies könnte nicht der Fall sein, wenn die transcendentale und sinnliche Existenz nur aufeinanderfolgten, nicht gleichzeitig wären. Wir ersehen daraus, dass wir eigentlich gar nicht vor der Alternative stehen, Reïnkarnation oder transcendentales Dasein anzunehmen. Bei der Gleichzeitigkeit der Existenzen kann man den Accent auf die eine oder die andere legen und je nachdem die Reïnkarnation behaupten oder sie leugnen, besonders da das irdische Dasein für das transcendentale Bewusstsein auch bezüglich seiner Länge so sehr zusammenschrumpft. Wäre also die Reïnkarnation auch nicht zu leugnen, so würde sich doch das *Aut — aut* der obigen Alternative in ein *Et — et* verwandeln.

Man könnte die Notwendigkeiten der Wiedergeburten allenfalls damit motivieren, dass ein irdisches Leben eben wegen seiner grösseren Übel und Hindernisse einen intensiveren Fortschritt ermögliche; indessen fehlen uns denn doch die zu einem Vergleich berechtigenden Kenntnisse. Auch als transcendentales Wesen sind wir erkennend, wollend und wirkend; damit ist aber die Möglichkeit eines Fortschrittes gegeben. Wer den spiritistischen Phä-

nomenen Glauben beimisst, wird diese Möglichkeit schon daraus erkennen, dass die spiritistischen Einflüsse der Veränderung unterworfen sind. Die sogenannten spukhaften Phänomene hören mit der Zeit auf; die Geister, die, von ihrer organisierenden Fähigkeit Gebrauch machend, als Materialisationen erscheinen, erklären häufig, dass sie nun bald nicht mehr kommen können. Ich erinnere nur an die Abschiedsszene zwischen dem Phantom Katie King und dem Medium von Professor Crookes. Das Phantom erklärte, dass es sich nun nicht mehr zeigen könne, dass es vielleicht nach längerer Zeit wieder schriftlich mit dem Medium verkehren könne, aber zu jeder Zeit könne das Medium sie in hellsehendem Zustand erblicken. Schon bei Beginn der Mediumität von Miss Cook hatte das Phantom verkündet, dass es nur drei Jahre lang die Kraft haben würde, beim Medium zu verweilen, dann aber Abschied nehmen müsse.*) Wo aber Veränderungen eines Zustandes gegeben sind, da sind auch Entwicklung und Fortschritt möglich. Wenn wir unsere bisher erreichte Stufe im Sinne eines metaphysischen Darwinismus betrachten, dann werden wir auch bezüglich der Zukunft der Ansicht Schellings beipflichten: „Ein Wesen, das aus so tiefer Nacht in so hohes Licht erhoben wurde, berechtigt zu den grössten Hoffnungen und scheint Verwandlungen entgegen zu gehen, gegen welche auch die grössten Ereignisse seines inneren und äusseren Lebens in der jetzigen Welt nicht in Betracht kommen.“**)

Um so mehr werden wir unser Urteil über den Tod dahin zusammenfassen dürfen, dass er nicht nur kein Übel, sondern ein positiver Gewinn ist, was schon der Somnambulismus klar genug zeigt. Es ist den Erforschern des Somnambulismus und auch mir selbst der Vorwurf gemacht worden, dass ich die Erscheinungen dieses Zustandes überschätze, ja dass ich untersinnliche Erscheinungen mit übersinnlichen verwechsele.***) Es wird mir seinerzeit nicht schwer werden, diesen Vorwurf in einer

*) Perty: der Spiritualismus. 156.

**) Schelling: I. 9. 110.

***) E. von Hartmann: Moderne Probleme.

„transcendentalen Psychologie" zu entkräften. Wenn übrigens in dieser Annäherung an den künftigen Zustand nicht schon etwas Bestätigendes liegen würde, so wäre es ganz unerklärlich, dass die buddhistische Religion, die einzige, welche die Erzeugung somnambuler Zustände systematisch betrieb, ja auf die Erfahrung derselben aufgebaut ist, die höchste Stufe geradezu als Deïfikation erklärt. Es wäre ebenso unerklärlich, dass die christlichen Ekstatiker, welche ebenfalls diese Zustände an sich selbst erfuhren, sie für eine vorübergehende Entrückung ins Paradies erklärten. Auch allen unseren modernen Somnambulen ist der transcendentale Zustand ein erfreulicher; sie wollen nicht zurückerwachen zum irdischen Bewusstsein; sie wollen nicht geweckt werden; sie weigern sich, ihren Heilmittelinstinkt anzustrengen, um Mittel der Genesung zu finden; sie beben zurück vor der Wiedervereinigung mit ihrem scheinbar leblosen Organismus, dem sie objektiv gegenüberstehen, und sie sind einstimmig darin, die Verwandtschaft ihres Zustandes mit dem künftigen zu erklären. Wenn sie — in der Regel erinnerungslos — erwachen, bleibt ihnen doch oft in der Gefühlssphäre eine Wirkung ihres Zustandes zurück, die ihnen die Sehnsucht nach demselben erweckt. Du Potet kannte einen Autosomnambulen, der jeden Abend in seinen Zustand verfiel, und weil er auch nach dem Erwachen noch dafür schwärmte, sich weigerte, künstlich magnetisiert zu werden. Er wollte nicht geheilt sein, und da seine Angehörigen auf der Vornahme der magnetischen Behandlung bestanden, entspann sich ein Kampf, dem der Magnetiseur nur mühsam entrann.*) Nicht der Tod erschreckt die Somnambulen, sondern die Rückkehr zum Leben.

Die so häufige Erscheinung, dass Sterbende in ihren letzten Augenblicken einen so friedlichen Ausdruck annehmen, liesse sich allenfalls noch daraus erklären, dass das schmerzliche Zusammenziehen der Muskeln mit dem Schwinden des Lebens nachlässt; wenn wir aber sehen, dass Verstorbene auf dem Paradebett oft einen so ruhigen Ausdruck annehmen, während die Züge bis zum letzten Augenblick schmerzlich verzerrt waren, so lässt uns

*) Du Potet: *Journal du magn. an.* I. 43.



hier die physiologische Erklärung im Stich. Bei schmerzlichem Sterben — im transcendentalen Bewusstsein wird dasselbe bereits als ein objektiver Vorgang wahrgenommen — müsste der Gesichtsausdruck des letzten Augenblicks sich im Tode fixiert erhalten; dass aber das Gegenteil so häufig eintritt, lässt sich wohl nur erklären aus der noch einigermassen fortbestehenden Solidarität zwischen der jenseitigen Einflüssen bereits ausgesetzten Seele und dem nunmehr abgestreiften Produkt ihrer organisierenden Fähigkeit, dem Körper.

Freilich mag auch das blosse Kontrastgefühl dazu beitragen, dem buddhistischen Mystiker, dem christlichen Ekstatiker und dem im Hochschlaf befindlichen Somnambulen ihre Zustände als selige erscheinen zu lassen; aber wenn auch bei der Wertschätzung dies in Abzug zu bringen ist, so muss doch ein bloss negativer Vergleich mit dem irdischen Dasein zu Gunsten des Jenseits ausfallen. Wir brauchen uns nur die zahllosen irdischen Übel zu vergegenwärtigen, die Schmerzen und Krankheiten, ja die blosse Gebundenheit und Beschränkung, die mit der Leiblichkeit gegeben sind, um die Befreiung davon schätzen zu können. Freilich stehen wir auch als transcendentale Wesen nicht ausserhalb der Natur und sind ihren Einflüssen unterworfen; aber im Leben ist der Leib ein mehr oder minder fixiertes Produkt der Organisationsfähigkeit, welche dagegen im jenseitigen Leben viel freier waltet und den äusseren Einflüssen und Störungen begegnen kann. Davon können uns die Vorgänge bei Materialisationen belehren, ja schon die Stigmatisation, das Versehen, die autopsychische Heilmethode im Hypnotismus und der Somnambulismus mit seinem Heilinstinkt und der Heilverordnung. Im Somnambulismus ist der Leib in viel höherem Grade Werkzeug der Seele als im Wachen. Mienen und Gebärden sind viel ausdrucksvoller und der Gebrauch der Organe (z. B. bei Nachtwandlern und Besessenen) befähigt zu sonst ganz unerreichbaren Leistungen.

In geistiger Hinsicht kommt dazu noch die Steigerung des Bewusstseins, wobei jedoch das irdische Bewusstsein mit umfasst bleibt. Darin liegt die Fortdauer individueller Erinnerung und die Gewähr des Wiedersehens der uns Vorangegangenen. Eine Be-

schränkung scheint diese gleichwohl zu erleiden, aber auch diese nur zu Gunsten der Sache; denken wir uns das schon im Somnambulismus vorkommende Gedankenlesen, das in moralischer Hinsicht zur Charakterdiagnose wird, im Jenseits noch gesteigert, so muss dort der Wahlverwandtschaft eine viel grössere Bedeutung zukommen, als hier; aber diese Beschränkung des Wiedersehens kann nur als ein Gewinn angesehen werden. —

Was nun das Wo des Jenseits betrifft, so müsste die Ansicht, dass mit dem Tod eine räumliche Versetzung gegeben sei, jedenfalls erst bewiesen werden, und bis zum erbrachten Gegenbeweis muss eben angenommen werden, dass wir in der gleichen Welt bleiben, wenngleich weder sinnlich wahrnehmend, noch — von den bekannten Ausnahmen abgesehen — sinnlich wahrnehmbar. Dass wir optisch für unsere Nebenmenschen aus dieser Welt verschwinden und aufhören, mit ihnen in Beziehungen zu stehen, hat der naive Verstand als eine räumliche Versetzung ausgelegt, während es zunächst nur als ein Verschwinden aus der fremden Empfindungssphäre angesehen werden kann, weil eben der Beweis nicht weiter reicht. Wohl aber muss zugestanden werden, dass mit dem Ablegen des Körpers unser Verhältnis zu dieser Welt so sehr sich verändert, dass dies einer Versetzung in eine ganz andere Welt gleichkommt. Unsere Wahrnehmungsweise, unsere Erkenntnis der Naturkräfte, unsere Wirkungsweise vermöge dieser Kräfte verändert sich gänzlich; damit hängt aber zusammen, dass auch unsere Lokomobilität eine ganz andere sein wird. Es ist einer der bedeutendsten Naturforscher, welcher sagt: „Es ist möglich, dass intelligente Wesen existieren können, welche fähig sind, auf Materie einzuwirken, obgleich sie selbst von unseren Sinnen nicht direkt erkennbar sind.“ Und da die meisten Veränderungen auf der Erde durch Kräfte, Bewegungsarten der Materie und des Äthers geschehen, die uns unwahrnehmbar sind und nur aus ihren Wirkungen erkannt werden, so „müssen wir zugeben, dass wenn Intelligenzen einer von uns sogenannten ätherischen Natur existieren, wir keinen Grund haben, zu leugnen, dass sie sich jener ätherischen Kräfte bedienen, welche die übersprudelnde Quelle bilden, aus welcher

alle Kraft, alle Bewegung, alles Leben auf der Erde entspringen. Unsere beschränkten Sinne und Verstandeskräfte befähigen uns nur für Eindrücke und Wahrnehmungen einiger von den mannigfaltigsten Manifestationen ätherischer Bewegung unter den so verschiedenen Phasen des Lichts, der Wärme, der Elektrizität und der Schwerkraft; aber kein Denker wird auch nur einen Augenblick behaupten, dass es keine anderen möglichen Weisen der Thätigkeit für dieses ursprüngliche Element mehr geben könne ... Es ist möglich, sogar wahrscheinlich, dass es Wahrnehmungsweisen giebt, welche noch höher sind, als alle die unserigen, ebenso wie das Gesicht höher ist, als das Gefühl und Gehör. ... Wir müssen daher zugeben, dass es passende Organisationen zum Empfang ihrer (der Bewegungsarten des Äthers) Eindrücke geben kann und wahrscheinlich auch giebt. ... Jede ihrer Fähigkeiten wird entsprechend sein den Thätigkeitsweisen des Äthers. Sie können vielleicht eine ebenso schnelle Kraft der Fortbewegung haben, wie die des Lichtes oder des elektrischen Stromes ist. Sie können eine ebenso scharfe Sehkraft haben, wie die unserer stärksten Teleskope und Mikroskope. Sie können auch vielleicht einen den Kräften des jüngsten Triumphes der Wissenschaft, des Spektroskops, ziemlich analogen Sinn haben und durch denselben in den Stand gesetzt sein, augenblicklich die innerste Beschaffenheit der Materie unter jeder Form, ob in organisierten Wesen oder in Sternen und Nebeln, zu entdecken. Dergleichen im Besitz solcher uns unerfasslichen Kräfte befindliche Wesen werden nicht übernatürlich sein, ausgenommen in einem sehr beschränkten und unrichtigen Sinne des Wortes. Und wenn diese Kräfte auf eine von uns wahrzunehmende Weise ausgeübt würden, so würde das Resultat kein Wunder sein in dem Sinne, in welchem das Wort von Hume und Tyndall gebraucht wird. Es würde dann keine ‚Verletzung eines Naturgesetzes‘ sein; es würde kein ‚Eingriff in das Gesetz der Erhaltung der Kraft‘ sein.“*)

In der That begegnen wir schon im Somnambulismus Annäherungen an den Zustand solcher Wesen, in welchen Wallace

*) Wallace: Wissenschaftliche Ansicht des Übernatürlichen. S. 12.

den jenseitigen Menschen zu schildern scheint. Jenem spektroskopischen Sinne entspricht das intuitive Erkennen innerster Eigenschaften bei Pflanzen, Mineralien, Menschen; und jene Bewegungsgeschwindigkeit mit Hilfe des Äthers hat ihr Vorbild in der Beweglichkeit des Doppelgängers. Ähnlich wie Wallace, aber in seiner Weise, drückt auch Tertullian diesen Gedanken mit den Worten aus: *Omnis spiritus ales.**)

Jean Paul sagt: „Das Ob der Unsterblichkeit leidet bei dem Wie.“**) In der That kann der Vorteil, den man über den Zweifler bezüglich des Ob erlangt, leicht wieder verloren gehen, wenn man zur Befriedigung der doch unabweislichen Fragen das Wie auszumalen versucht. Man sollte allerdings meinen, dass die Totenbefragung, wie sie in neuerer Zeit vom Spiritismus betrieben wird, das einfachste Mittel wäre, sichere Aufschlüsse über das künftige Leben zu erhalten. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Es ist eine Erfahrungsthatsache, dass die auf psychographischem Wege, oder durch direkte Schrift oder durch Sprechmedien erlangten Aufschlüsse schwer in Harmonie zu bringen sind. Eine solche Harmonie wäre aber selbst dann nicht möglich, wenn das Jenseits kein individuelles wäre, — was es höchst wahrscheinlich ist —; denn da der Tod einen Wechsel der Anschauungsformen bedeutet, können jenseitige Verhältnisse auch nicht in der Sprache der irdischen Anschauungsformen geschildert werden. Es ist ferner höchst wahrscheinlich, dass das Medium, wie es bei physikalischen Phänomenen und Materialisationen seine Kräfte, so auch bei geistigen Aussprüchen seine Vorstellungsweise herleihen muss und dadurch die Mitteilungen beeinflusst. Dieser subjektive Anteil des Mediums ist aber noch sehr weit davon entfernt, bestimmbar zu sein. Dagegen herrscht die grösste Einigkeit unter den Geistern bezüglich des Ob der Unsterblichkeit. Das zu wissen genügt aber auch vollkommen für unsere diesseitigen Zwecke in praktischer Hinsicht. Wenn wir unsterblich sind, dann muss das künftige Leben in seiner Beschaffenheit bestimmt sein durch unser Ver-

---

*) Tertullian: *Apolog. c* 22.

**) Jean Paul: Selina.

halten im Diesseits. Dies fordert das Gesetz der stetigen Entwicklung. Die Hoffnung muss also fallen gelassen werden, dass wir von den Folgen eines verkehrt zugebrachten Lebens durch den Tod befreit werden könnten. Wie unser derzeitiges Leben bestimmt ist durch die Präexistenz, so wird das künftige durch das jetzige bestimmt sein.

Diese stetige Entwicklung muss zunächst vom Übergang ins Jenseits gelten. Es kann dort nur angeknüpft werden an jenen Zustand, womit wir das irdische Leben abgeschlossen haben. Darin liegt der berechtigte Kern der Vorstellung von einem Zwischenreich oder vielmehr Zwischenzustand. So wenig als wir dem diesseitigen Zustand plötzlich absterben können, so wenig können wir in das Jenseits uns plötzlich einleben. Wie es Menschen giebt, die schon im Diesseits das Jenseits antizipieren und das Leben mit Rücksicht darauf einrichten, so wird es jenseitige Wesen geben, die nach dem Diesseits zurücktrachten, dem sie noch nicht ganz abgestorben sind, wobei allerdings höchst verschiedene Motive vorhanden sein können; denn eine wirkliche Sehnsucht nach dem irdischen Leben als solchem kann wohl nur bei einem Wesen angenommen werden, das schon hier in dem sinnlichen Leben ganz aufgegangen wäre und nach idealen Gütern niemals gestrebt hätte. Es wäre daher immerhin möglich und des Versuches wert, einen Menschen dieser Sorte in Somnambulismus zu versetzen; im Gegensatz zu den bisher beobachteten Somnambulen könnte vielleicht seine Sehnsucht nicht nach dem transcendentalen Dasein, sondern zurück nach dem körperlichen gerichtet sein. Freilich wäre damit noch nicht bewiesen, dass auch nach vollständiger Einlebung in das transcendentale Dasein das irdische noch höher in der Wertschätzung gestellt werden würde.

Swedenborg sagt von den Jupiterbewohnern, dass sie den Tod keine Vernichtung, sondern ein Himmlischwerden — *coelificari* — nennen. Dieser Ausdruck ist sehr hübsch, er darf uns aber nicht zu dem Glauben verleiten, als würden wir in einen paradiesischen Zustand versetzt; das könnte nur relativ, im Vergleich zum Erdenleben der Fall sein. Der Himmel wäre so ungerecht, wie die Hölle; wir verdienen den einen so wenig, als die andere.

Beide widersprechen dem Gesetze der stetigen Entwicklung, das auch im Moralischen gelten muss. Es ist gar nicht überflüssig, unserer Generation den Himmel in etwas weitere Ferne zu schieben; da wir einen Himmel nicht als Ort, sondern als Zustand denken müssen, so gilt auch hier, dass ein Zustand nur in stetiger Entwicklung erreicht werden kann. Auf der anderen Seite erscheint es für unsere Generation überflüssig, die Ewigkeit der Hölle besonders zu widerlegen. Als ein Zustand gedacht, wenn es einen dieser Art geben sollte, könnte auch dieser dem Gesetz der Entwicklung gemäss nicht stationär sein. Die Kirche selbst hat das Dogma ewiger Höllenstrafen nur aus pädagogischen Gründen aufgestellt, und der heil. Hieronymus sagt ganz offen, die Kirche habe die ewigen Höllenstrafen nur als nützliche Vorstellung bewahrt; man müsse das denen verheimlichen, welchen die Furcht nützlich sei, damit sie, die Strafe fürchtend, nicht sündigen. *(Quae nunc abscondenda sunt ab his, quibus timor utilis est, ut, dum supplicia reformidant, peccare desistant.)**)

Der Geistergläubige, wenn er auch zugeben sollte, dass den Aussprüchen der Geister nur ein sehr bedingter Wert zukömmt, wird um so grösseres Gewicht auf das Verhalten der Verstorbenen legen, dem wir in den sogenannten Gespenstergeschichten begegnen. In der That darf eine Untersuchung über diesen Punkt um so weniger von der Hand gewiesen werden, als wir im Verhalten der Gespenster höchst sonderbare Züge finden. Wenn es nur möglich wäre, die grosse Anzahl glaubwürdiger Zeugen los zu werden, möchte man am liebsten von solchen Geschichten ganz absehen. Und doch können auch sie ihre Erklärung nur finden aus dem vorhergegangenen Individualleben und jener Veränderung, die der Tod herbeigeführt hat. So tiefgreifend nun auch diese Veränderung ist, so kann doch unsere moralische Substanz davon nicht betroffen werden. Hier gilt das buddhistische Karma. Wir können im künftigen Leben nur jene Wirkungen erfahren, zu welchen wir auf der Erde die Ursachen gelegt haben. Die Erhaltung der Kraft umfasst auch die moralische

---

*) Hieronymus: *Comment. ad. Is. cap. ult.*



Welt. Was wir in diesem Leben wirklich erwerben, wird, irdisch betrachtet, zur unbewussten Fertigkeit und Anlage; metaphysisch betrachtet, ist dies nur die negative Seite des Vorgangs, dessen positive Seite den Übergang ins transcendentale Bewusstsein bedeutet. Um so mehr muss es im Tode unser bewusster Besitz werden und seinen Einfluss auf uns gewinnen. Wir werden also nicht für unsere Werke belohnt oder bestraft, sondern durch diese Werke, d. h. durch die karmischen Wirkungen des Lebens. Je mehr wir uns in die materielle Ordnung der Dinge versenkt haben, was als zur zweiten Natur gewordene Gewohnheit vom transcendentalen Subjekt aufgesogen wird, desto unangemessener wird uns das transcendentale Dasein erscheinen, wiewohl uns der Tod nur in unser eigentliches Element taucht; je mehr wir dagegen nach idealen Gütern strebten, desto mehr werden wir die Entleibung der Seele als Beseitigung eines Hindernisses, also als Förderung empfinden. Die Stimme des Gewissens, d. h. die Stimme des transcendentalen Subjekts, die schon im Diesseits als eine die Empfindungsschwelle überschreitende Mahnung uns oft leitet, wird beim Ablegen der Leiblichkeit ihre ganze ursprüngliche Stärke erhalten, beim Rückblick auf unser irdisches Leben zur ungehemmten Geltung kommen. Wir können vor diesem Richterstuhle nur so weit zu bestehen hoffen, als wir dieses Leben im Sinne und zum Vorteil des transcendentalen Subjekts angewendet haben. Intensive Wünsche, die unser Leben gefärbt haben, werden mit dem Tode noch nicht aus unserem Bewusstsein schwinden, und was uns in den letzten Lebensaugenblicken als Liebe, Hass, Reue beseelte, wird auch nach dem Tode seine Befriedigung suchen. *Anima recedens a corpore, secum trahit omnia: sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irrascibilitatem.**) — *Anima ibi sentit, ubi videt, ibi sentit, ubi audit; et ubi sentit, ibi vivit, et ubi vivit, ibi est.***) Im Sinne der monistischen Seelenlehre aber heisst das, dass im transcendentalen Dasein die Gedankenrichtung ungetrennt

---

*) Augustinus: *de spir. et anim. c.* 15.

**) Augustinus: *Epist. ad Volus.*

ist von der organisierenden Seefenfunktion, und auch darin liegt nur eine Steigerung dessen, was im Somnambulismus geschieht. Wenn wir auch damit noch kein Recht gewinnen, die Geistererscheinungen als die wirklichen Seelen der Verstorbenen anzusprechen, so müssen wir ihnen doch mindestens den Realitätsgrad eines Doppelgängers zuschreiben, der dort sich einstellt, wohin seine Gedanken und Wünsche ihn ziehen. Käme nun in jedem solchen Falle die seherische Anlage eines am Erscheinungsort befindlichen Menschen hinzu, so wären solche Erscheinungen ebenso häufig, als sie bei der Seltenheit seherischer Anlagen selten sind.

Wir nehmen also unsere psychische Grundrichtung mit hinüber, und das bestimmt unseren Zustand nach dem Tode und unser Verhalten im Jenseits. Die Wünsche des Sterbenden sind auch Wünsche des Gestorbenen, und was wir im Leben unvollendet gelassen, wenn uns der Tod überrascht hat, werden wir nachzuholen wünschen, falls ein heftiger Drang dazu uns beseelt. Das mag sich oft auf kleinliche Dinge erstrecken, die eines Geistes sogar unwürdig erscheinen könnten; aber unnatürlich wäre es vielmehr, wenn der Tod Gedanken, die tief in unserer Seele wurzeln, auslöschen würde. Kerner erzählt, dass die Seherin von Prevorst nach ihrem Tode einer gewissen Angelegenheit wegen, sieben Mal ihrer Schwester erschien. Augustinus erzählt, dass ein Verstorbener seinem Sohn im Traum erschien und ihm eine verlorene Quittung über eine bezahlte Schuld zeigte.*) Nach Ernesti erschien ebenfalls ein Toter seinem Sohn, und wies auf einen Kasten mit Geld, das man schuldete, und Rechnungen hin.**) In den *Waverley Novels* ist die Rede von einem Gutsbesitzer in Schottland, der über eine zu zahlende Summe sehr bekümmert war, von deren Bezahlung durch seinen Vater er fest überzeugt war; im Traum erschien ihm sein Vater, benannte ihm den Mann, der die bezüglichen Papiere besitze und das Geld in Empfang genommen, an diese schon veraltete Angelegenheit aber sich erinnern würde durch den Hinweis auf ein portugiesisches Geldstück,

*) Augustinus: *cura pro mortuis. c.* II.

**) Ernesti: *Opuscula orat.* IX.

das damals gewechselt werden musste. Der Sohn gewann in der That auf diese Weise einen bereits verloren geglaubten Prozess.*) Eine ähnliche Geschichte berichtet auch Kerner aus seiner Heimat,**) wobei aber der verstorbene Vater nicht der bekümmerten Witwe, sondern der für Visionen vermutlich empfänglicheren Tochter erschien. Komplizierter ist folgender Fall: Als der Dichter Collin in Wien starb, kam sein Freund Hartmann in Not durch den Verlust von 120 Gulden, die er für den Verstorbenen bezahlt hatte unter Zusage der Wiedererstattung. In einer Nacht sah nun Hartmann im Traum den Verstorbenen, der ihn aufforderte, bei der nächsten Lotterieziehung 2 Gulden auf die Nummer 11 zu setzen, weder mehr noch weniger. Hartmann that so, und erhielt einen Gewinn von 130 Gulden.***) Dieser Traum lässt sich auch als dramatisiertes Fernsehen erklären, wobei allerdings die genaue Festsetzung der Summe, deren Gewinn die Schuld tilgte, ein sehr sonderbarer Zufall wäre.

Der Fortsetzung von Willensakten über den Tod hinaus können auch andere Empfindungen, Hass, Rache, Reue etc. zugrunde liegen. Von Verbrechern, die durch die Phantome ihrer Opfer verfolgt werden, ist viel die Rede; dem mag in den meisten Fällen eine bis zur Halluzinationsbildung gesteigerte psychische Erregung zu Grunde liegen, aber Wehe! dem Mörder, der mediumistische Eigenschaften hätte. Shakespeare hat uns in Macbeth das Bild eines solchen gezeichnet. Ein gutbeglaubigtes Beispiel transcendentaler Rache erzählt Goethe unter Veränderung des Namens und des Ortes.†) Diese Erzählung stammt aus den Memoiren der Schauspielerin Hippolyte Clairon. Fr. v. Meyer, der sie ebenfalls anführt, fügt aus zuverlässiger Quelle bei, dass sie in den Pariser Polizeiakten vorkomme.††) Es handelt sich um einen verschmähten Liebhaber der Clairon, der sterbend noch

*) Kerner: Magikon. II. 79.

**) Kerner: Blätter aus Prevorst. V. 75.

***) Crowe: Nachtseite d. Natur. I. 127.

†) Goethe: Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter.

††) Meyer: Blätter f. höhere Wahrheit. IX. 378. Daumer: Das Geisterreich. II. 17.

ausrief, er würde sie nach dem Tode ebenso hartnäckig verfolgen, wie im Leben. Es folgten nun längere Zeit hindurch spukhafte Phänomene: Man hörte, immer zur selben Stunde unter den Fenstern der Clairon einen durchdringenden Schrei von so kläglicher Modulation, dass sie schon beim ersten Male in Ohnmacht fiel. Niemand, auch nicht die Polizei, vermochte den Urheber zu ermitteln. War die Schauspielerin nicht zuhause, so hörte man nichts. Oft aber ertönte der Schrei, wenn sie eben zurückkehrte. Als einst der Präsident von B. sie begleitete, ertönte der Schrei zwischen ihm und ihr, so dass B. mehr tot als lebendig aus dem Wagen gehoben werden musste. Von einem Zweifler liess sich die Clairon einst bestimmen, den Geist zu berufen: der Schrei ertönte dreimal, schrecklich in seiner Stärke und Geschwindigkeit. Später nahm der Spuk eine andere Gestalt an: statt des Schreies ertönte ein Schuss zum Fenster herein, das aber nicht beschädigt wurde. Die Polizei traf alle Vorsichtsmassregeln, die gegenüber liegenden Häuser wurden untersucht und blieben mit Wachen besetzt, während auf der Strasse Aufpasser aufgestellt waren. Der Schuss liess sich gleichwohl drei Monate lang hören und ging immer zur gleichen Stunde durch dieselbe Fensterscheibe. Als einst die Clairon zu dieser Stunde mit dem Intendanten auf dem Balkon lehnte, warf der Schuss beide mitten ins Zimmer zurück, wo sie wie tot hinfielen. Zwei Tage darauf fuhr sie mit ihrer Kammerfrau an dem Hause vorüber, in dem der Liebhaber gestorben war; sie sprachen von ihm, da fiel ein Schuss aus diesem Hause, durch den Wagen hindurchgehend, so dass der Kutscher, der an einen räuberischen Überfall glaubte, eiligst davonfuhr. Wieder später trat ein Händeklatschen zur bestimmten Stunde ein, wie sie es auf dem Theater so oft von seiten des Publikums gehört hatte. Es liess sich vor ihrer Thüre vernehmen, ohne dass die Aufpasser jemanden entdecken konnten. Zuletzt ertönten statt der bisherigen Zeichen melodische Klänge, an der Strassenecke beginnend und bis vor ihre Thüre sich fortsetzend; man hörte, aber sah nichts. Nach $2^1/_2$ Jahren war der Spuk zu Ende, nachdem er einen Verlauf genommen, wie wenn der in heftiger Aufregung verstorbene Liebhaber allmählich zu versöhnter Stimmung gelangt wäre.

Louis Philippe de Ségur erzählt ein anderes Beispiel von Rache. Der Parlamentspräsident von Toulose übernachtete auf der Rückreise von Paris in einer Dorfschenke, wo er nachts das Gespenst eines blutenden Geistes sah, der ihm eröffnete, er sei der Vater des Schankwirts, von diesem ermordet und im Garten verscharrt worden. Die gerichtliche Untersuchung ergab die Bestätigung und der Sohn wurde hingerichtet. Später erschien das Gespenst wieder und fragte den Präsidenten, wie es ihm danken könnte. Dieser erbat sich, von seiner Todesstunde benachrichtigt zu werden, um sich vorbereiten zu können, und das Gespenst versprach, ihn 8 Tage vorher zu mahnen. Nach einiger Zeit wurde an der Thüre des Präsidenten heftig geklopft, ohne dass jemand gesehen worden wäre. Da es sich noch zweimal wiederholte, sah der hinaustretende Präsident das Phantom, das ihm seinen nun bevorstehenden Tod ankündigte. Die Freunde suchten ihm die Sache auszureden, und er selbst wurde zweifelhaft, da er den achten Tag gesund erlebte. Abends, da er in die Bibliothek gehen wollte, um ein Buch zu holen, fiel ein Schuss und man fand den Präsidenten in seinem Blute. Ein in das Kammermädchen verliebter Mensch hatte einem Nebenbuhler aufgelauert, den Präsidenten dafür gehalten und eine Pistole abgedrückt.*)

Wenn die Stimme des Gewissens transcendentaler Natur ist, so kann sie durch den Tod nur gesteigert werden. Darum finden wir auch die Reue als Motiv des Erscheinens, und das Bestreben, solche Handlungen wieder gut zu machen, von welchen uns im Leben das Gewissen vergeblich abzuhalten versucht hatte. Diese Reue erstreckt sich oft auf unbedeutende Dinge; der Tod kann aber unsere metaphysische Aufklärung jedenfalls nur teilweise steigern, und festgewurzelte Anschauungen religiöser Natur könnten, selbst wenn sie irrtümlich sind, sogar bestärkt werden, indem der verstärkte Glaube an die Unsterblichkeit, als nunmehrige Erfahrungsthatsache, auch auf die übrigen Bestandteile des religiösen Systems ausgedehnt wird. Darum eben ist es ungerechtfertigt, den Meinungen von Geistern absoluten Wert beizulegen, und das Verhalten von

---

*) Ségur: *Galerie morale et politique.* Daumer: Geisterreich II, 58.

Gespenstern selbst in wohlkonstatierten Fällen kann nicht zur Begründung dogmatischer Vorstellungen verwertet werden. Wir müssen immer bestrebt sein, die durch den Tod hervorgerufene Veränderung als möglichst gering und das künftige Leben als eine natürliche und stetige Fortsetzung *dieses* Lebens anzusehen. Kurz, wir können uns Geister nicht menschenähnlich genug vorstellen.

Am wenigsten lässt sich einwenden gegen solche Vorstellungen und Handlungen, die sich aus der Fortdauer, oder dem mit dem Tode eintretenden Wiedererwachen des moralischen Bewusstseins erklären: der Unsterblichkeitsglaube, der schon im irdischen Leben von der grössten moralischen Motivationskraft ist, müsste, bis zur Erfahrungsgewissheit gesteigert, noch grössere Wirkungen erzeugen, auch wenn keinerlei weitere metaphysische Aufklärung hinzukäme. Erzählungen, die dem entsprechen, sind ungemein zahlreich. *Petrus Venerabilis*, Abt von *Cluny*, erzählt, dass der Pfarrer Stephanus einem gewissen Guido die Beichte abnahm, der bald darauf in einem Treffen fiel. Der Tote erschien nun dem Pfarrer in voller Kriegsrüstung — wie er sich eben in seinem eigenen fortlebenden Bewusstsein selber dachte — mit dem Verlangen, dem Bruder des Toten, Anselmus, zu befehlen, einem Bauer das ihm weggeführte Stück Vieh und einem Dorfe das ihm abgepresste Geld zurückzuerstatten, welche Sünden er nicht gebeichtet hätte und darum Pein erleide. Nach abermaligem Erscheinen des Gespenstes richtete der Pfarrer den Auftrag aus, Anselmus wollte aber die Leistung nicht übernehmen, worauf der ein drittes Mal erscheinende Geist den Pfarrer bat, selbst etwas zu thun. Dieser half, soviel er konnte, und das Gespenst zeigte sich nicht mehr.*) Für die Fortdauer des moralischen Bewusstseins sind derartige Fälle beweisend; dagegen beweist die Fortdauer der Vorstellung über die Wichtigkeit der Ohrenbeichte noch keineswegs die Berechtigung dieser Vorstellung.

Wenn uns der Tod nicht einmal von der irdischen Welt vollkommen zu isolieren vermag, so lässt sich noch weniger an-

---

*) *Daumer*: Geisterreich II. 123. Andere Beispiele bei *Perty*: Spiritualismus, 103; *Kerner*: Magikon. III. 76.



nehmen, dass er uns innerhalb der intelligiblen Welt individuell isolieren sollte. Durch unser leibliches Bewusstsein sind wir von unseren Nebenmenschen weit mehr isoliert, als mit ihnen verbunden, und wenn dieses Hindernis hinwegfällt, dagegen die keimartigen Fähigkeiten gesteigert werden, Sympathie und Antipathie, Gedankenlesen, intuitive Charakterdiagnose etc., so muss sich eventuell ein viel innigeres Zusammenleben gestalten, als im Leben möglich ist. „Ganz unbegreiflich ist“ es — sagt Schelling — „wie je hat gezweifelt werden können, dass dort gleiches zu gleichem gesellt wird, nämlich innerlich gleiches, und jede schon hier göttliche und ewige Liebe ihr Geliebtes finde, nicht allein, das sie hier gekannt, sondern auch das ungekannte, nach dem eine liebevolle Seele sich gesehnt, vergebens hier den Himmel suchend, der dem ihrer Brust entsprach; denn in dieser ganz äusserlichen Welt hat das Gesetz des Herzens keine Gewalt. Verwandte Seelen werden hier durch Jahrhunderte, oder durch weite Räume, oder durch die Verwickelungen der Welt getrennt. Das Würdigste wird in eine unwürdige Umgebung gestellt, wie Gold mit schlechtem Kupfer oder Blei auf Einer Lagerstätte bricht. Ein Herz voll Adel und Hoheit findet oft eine verwilderte und erniedrigte Welt um sich, die selbst das himmlisch Reine und Schöne zum Hässlichen und Gemeinen herabzieht. Dort aber, wo ebenso das Äussere ganz dem Inneren untergeordnet ist, wie hier das Innere dem Äusseren erliegt, dort muss alles nach seinem inneren Wert und Gehalt Verwandte sich anziehen und nicht in zerstörlicher oder vorübergehender, sondern ewiger und unauflöslicher Harmonie bleiben.“*) Auch die Kabbala lehrt, dass in der geistigen Existenz Ähnliches das Ähnliche anzieht; jeder Geist ist dem andern auf den ersten Blick bekannt, indem er die Wirkung aller Handlungen seines früheren Lebens an sich trägt.

Wenn das transcendentale Subjekt schon dort beginnt, wo die Empfindungsschwelle des irdischen Subjekts aufhört; wenn die Gedankenübertragung selten intensiv genug ist, um die Schwelle zu überschreiten, unterhalb derselben aber immer stattfindet —

---

*) Schelling I. 9. 100.

wäre es auch nur aus dem Grunde, weil in der Natur alles auf alles wirkt —, dann ist sie eben eine transcendentale Eigenschaft, d. h. die Gedankenübertragung ist die Sprache der Geister. Dies allein schon muss zur Folge haben, dass wir uns im Jenseits nach unserem inneren Werte scheiden. Im menschlichen Verkehr offenbaren sich vermöge der Sprache nur diejenigen Bestandteile unseres Bewusstseins, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Wünsche, die wir aufdecken wollen; ja die Sprache wird oft zum Mittel, Gedanken zu verbergen, und uns so darzustellen, wie wir nicht sind. Auch wenn wir aber unsere Gedanken wirklich offenbaren wollen, ist doch die Sprache, da sie statt der Gedanken nur konventionelle Symbole, die Worte, mitteilt, nur ein unzulängliches Surrogat für wirkliche Gedankenübertragung. Goethe sagt irgendwo: „Was ich recht weiss, weiss ich nur mir selbst; ein ausgesprochenes Wort fördert nur selten: es erregt meistens nur Widerspruch, Stocken und Stillstehen.“ Ähnlich Jean Paul: „Unsere Sprachen sind nur ein Gewölke, an dem jede Phantasie ein anderes Gebilde erblickt, was in einer umfassenden, vollkommen genügenden und notwendig aus dem eigenen Wesen hervorgegangenen Sprache des Geistes, die als solche eine Universalsprache sein muss, nicht der Fall sein könnte.“*) Dagegen kann die Sprache der Geister nur der Ausdruck ihres innersten Wesens sein; Geist wirkt unmittelbar auf Geist, und wir werden im Jenseits als diejenigen erkannt werden, die wir sind. Dass die Somnambulen in dieser Hinsicht einstimmig sind, fällt ins Gewicht, weil im Somnambulismus bereits das transcendentale Subjekt hervortritt, Somnambule also bereits als Geister angesehen werden können, und sie die Thatsache der Gedankenübertragung an sich selber passiv erfahren. Eine Somnambule Kerners sagt, „dass sich Geister durch den blossen Willen verstehen; so der eine wolle, fühle es der andere sogleich.**) Die Seherin von Prevorst sagt: „Geister haben, da sie die Gedanken lesen können, eigentlich keine Sprache nötig.***) Werners

*) Jean Paul: Jubelsenior.

**) Kerner: Geschichte zweier Somnambulen. 193. 198.

***) Kerner: Seherin v. Pr. 150.

Somnambule, der in dramatischer Spaltung das eigene transcendentale Subjekt als Schutzgeist erschien, sah diesem an, was er ihr mitteilen wollte; sein ganzes Wesen drükte das für sie verständlich aus, was sie vernehmen sollte. Sie fügt hinzu, dass, wenn sie künstlich magnetisiert würde, sie auf einen Grad erhoben werden könnte, worin auch sie diese Sprache vollkommen verstünde.*) Pordage sagt: „Wollte nun jemand ferner von diesen Geistern fragen, was für eine Sprache sie haben oder wie sie einander ihre Gedanken mitteilen? So dienet darauf zur Antwort, dass ihr Reden gegen einander auch durch Gedanken geschieht; so dass, was sie nur immer gedenken, augenblicklich beantwortet wird; ihre Gedanken sind alle einander bekannt, und werden sofort auch beantwortet; welch hoch-ehrerbietiges Schweigen die hohe Glorie dieses Praesenz- oder Gegenwart-Zimmers der höchsten Majestät viel grösser machet."**) Ähnlich sprechen sich alle Mystiker aus***); bei Swedenborg sind die Aussprüche darüber sehr zahlreich. In einem mystisch zustande gekommenen Manuskript las ich jüngst: „Menschen sprechen, Geister denken sich gegenseitig an." Man könnte dabei noch die Unterscheidung treffen, dass das Verstehen entweder auf passivem Empfangen, oder auf aktivem Hellsehen beruht; im Resultat aber bleibt sich die Sache gleich.

Da das sogenannte Gedankenlesen in neuerer Zeit sogar im Wachen häufig konstatiert wurde — und nur etwa noch Professor Preyer die Behauptung vertritt, es sei nur bei körperlicher Berührung möglich, beruhe aber dann auf unwillkürlichen Muskelbewegungen! —, so haben wir gar nicht nötig, die Analogieen aus dem Somnambulismus oder die in spiritistischen Sitzungen so häufige Erfüllung von Gedankenwünschen heranzuziehen, um auf den jenseitigen Zustand zu schliessen. Immerhin ist diese Erscheinung im Somnambulismus viel häufiger und gesteigert †)

*) Werner: Die Schutzgeister. 120.

**) Pordage: *Theologia mystica.* 103.

***) Vgl. auch Eckartshausen: Aufschlüsse zur Magie. I. 27—29.

†) Du Prel: Das Gedankenlesen. Breslau 1885.

Vielleicht lassen sich sogar manche Fälle von moralischer Steigerung bei den Somnambulen darauf zurückführen: Es kommt nämlich häufig, besonders bei weiblichen Somnambulen vor, dass sie, im Gegensatz zu lügenhaften Neigungen im Wachen, erklären, nun keine Lüge mehr aussprechen zu können, ja dass sie im Wachen ausgesprochene Lügen zurücknehmen. Es könnte wohl sein, dass solche Somnambulen, auf die sich die Gedanken des Magnetiseurs übertragen, eben darum eine Verstellung für zwecklos halten, indem ihnen beim Mangel eines reflektiven Bewusstseins die Einsicht fehlt, dass diese Übertragung nur auf sie, aber nicht von ihnen stattfindet.

Es fragt sich nun, ob wir diese Thatsache der Gedankenübertragung als Sprache der Geister nicht verwerthen können zur Erklärung eines sehr schwierigen Poblems, welches Geistererscheinungen mit sich führen. Die Einwürfe der Aufgeklärten gegen solche Erscheinungen richten sich weniger gegen Gespenster überhaupt, als vielmehr gegen das scheinbar ganz irrationale Verhalten derselben. Ein Geist z. B., der Jahrhunderte lang am Orte seines Verbrechens spukt, ja sogar gleich einem Schauspieler, die Handlung, wovon sein Gewissen sich beschwert fühlt, am Thatort mimisch und endlos wiederholt, — das würde uns eine Beschaffenheit des künftigen Lebens anzeigen, gegen die wohl jedermann Einspruch erheben wird. Andererseits sind Fälle dieser Art so häufig und so wohl konstatiert, dass wenigstens die Thatsache sich nicht bezweifeln lässt. Es fragt sich demnach, ob wir nicht die Thatsache anerkennen können, ohne genötigt zu sein, diese unannehmbare Beschaffenheit des künftigen Lebens daraus abzuleiten; und dazu scheint sich in der That die Gedankenübertragung wohl zu eignen.

Ich will zu diesem Behufe ein sehr typisches Beispiel anführen, welches den Vorzug besitzt, noch nicht gekannt und zugleich gut beglaubigt zu sein. Ich entnehme es handschriftlichen Aufzeichnungen meines Vaters, der mir dieses sein Erlebnis auch mündlich erzählte und nichts weniger als mystisch angekränkelt war. Sein Bericht lautet:

„Was putzt und zaust sich denn mein Schatz so sehr? —
Wenn ich mich putz und zaus', geschieht es dir zu Ehr'!“

„Dieses Verslein hatte ich in einer uralten, mehr als dreihundertjährigen Chronik mühsam entziffert, die mir Baron Spiering mit mehreren anderen zu meiner Unterhaltung aus seinem Familienarchiv mitgeteilt hatte; denn er wusste, dass ich ein eifriger Bücher- und Aktenwurm sei. Ich las oder vielmehr enträtselte sie in seinem Arbeitszimmer, und als ich den erwähnten Reim bei der ersten flüchtigen Durchsicht in die Augen bekommen und endlich dechiffriert hatte, frug ich ihn lächelnd: Das ist ja am Ende gar eine Liebesgeschichte? — „Gewissermassen wohl — erwiderte er ernst — aber Sie müssen sich von vornherein in die Sache hineinlesen — setzte er bei — dann werden Ihnen mutwillige Gedanken bald vergehen.“ Ich bezähmte nun die gewöhnliche Neugierde, drang ernsthaft in die Sache ein, anfangs langsam und mühsam wegen der altertümlichen Schreibart, deren ich allmählich mehr Herr wurde, und fand die aktenmässige Erzählung eines furchtbaren Ereignisses, eines Brudermordes in der Familie meines Hauswirts. Es war ein Mord aus Eifersucht.

Ritter Goswin von Spiering, Herr auf Fronberg und E . . . . lebte schon mehrere Jahre in glücklicher, mit Kindern gesegneter Ehe; seine Frau Jolande, reich und schön, liebte eben deshalb den Putz, aber ihr Betragen gab ihm niemals Veranlassung zur Eifersucht. Da kam einmal sein Bruder Gundobald, in seiner Jugend Ritter Oswald genannt, Domherr von R . . ., auf Besuch, der das Schachspiel so sehr liebte, wie seine Schwägerin es ebenfalls liebte, und da nach Tisch Goswin gewöhnlich seinen häuslichen und ökonomischen Geschäften nachging, so pflegten bis zu seiner Rückkunft seine Frau und ihr Schwager Schach zu spielen. Dieser Umstand scheint dem Ritter Goswin Veranlassung zur Eifersucht gegeben zu haben; denn schon während der letzten Mahlzeit vor der verhängnisvollen That führte er verfängliche Reden über den auffallenden Putz seiner Frau, welchen jedoch dieselbe kein Gewicht beilegte. Früher als sonst kehrte er dies Mal nach Tisch zurück in sein Wohnzimmer, in welchem seine

Frau mit ihrem Schwager Schach zu spielen pflegte, stellte sich vor beide längere Zeit schweigend hin, und endlich redete er seine Frau mit jenen Worten an, welche die erste Zeile des obigen Versleins bilden. Sei es nun, dass vielleicht ein schäkernder Mutwille, mit dem ihm seine Frau den zweiten Reim zurückgab, oder vielleicht eine vorwurfsvolle Miene seines Bruders die Flamme des Jähzorns anfachte, oder dass Ritter Goswin die unglückliche That schon beschlossen hatte, kurz, nachdem Jolande die obigen Worte gesprochen hatte, riss er in grösster Wut den oberhalb seines Sophas hängenden Hirschfänger von der Wand, und ebenso schnell verliess Gundobald das Gemach, wahrscheinlich um auch eine Waffe zu holen; denn er rief nicht um Hilfe, sondern enteilte nach dem Waffensaal. Wie ein blutiger Tiger eilte Goswin ihm nach, schleuderte seine Frau zurück, die ihm den Weg vertreten wollte, ereilte den Bruder an der Schwelle des Waffensaales und stiess ihm das Schwert in die Brust.

Die grässlichen Jammerrufe Jolandens, ihr verzweiflungsvolles Reissen an allen Glockenzügen — ich werde darauf zurückkommen — hatten allen Bewohner des Schlosses in höchster Bestürzung versammelt; Jammer und Ratschläge durchkreuzten sich. Während dieser allgemeinen Verwirrung begab sich Ritter Goswin in den Schlosshof hinab und befahl einem Knappen, ihm sein Pferd vorzuführen, gleichwie auch für sich selbst eines zu satteln. Als die Nachricht hierüber an Jolande gekommen war, eilte auch sie in den Schlosshof hinab, sank aber unter dessen Thor ohnmächtig zusammen. Goswin bestieg sein Pferd, setzte über den Körper Jolandens hinweg, und der Knappe folgte auf gleiche Weise seinem Herrn. Einen schönen grossen Hund mit silbernem Halsband — auch auf ihn komme ich zurück —, Goswins Liebling, wollte der Knappe zurückweisen, aber in gewohnter Treue folgte er seinem Herrn. Von Ritter Goswin hat man nie mehr etwas gehört oder gesehen. Zweierlei, aber durch nichts unterstützte Sagen führt in ihrem Schlusse die Chronik auf: nach der einen wäre Ritter Goswin in fremde Kriegsdienste getreten und dort verschollen; die andere Sage lässt ihn nach vielen Jahren von einer Wallfahrt als Pilger zurückkommen; er habe sich im

Weinkeller des Schlosses verborgen, unglücklicherweise sei die Thür desselben ins Schloss gefallen, längere Zeit sei niemand mehr in den Keller gekommen, und endlich habe man den Ritter Goswin verschmachtet dort gefunden.

In der über das tragische Ereignis erhobenen Kriminaluntersuchung haben alle vernommenen Zeugen einstimmig ausgesagt, dass ihnen nicht die mindeste Ursache zur Erregung des schrecklichen Verdachtes einer Untreue gegen ihre Herrin vorgekommen sei; vielmehr bestätigten gerade diejenigen Dienstleute, welche am meisten in der Umgebung der Herrschaft und Gäste zu thun hatten, dass zu dem Zimmer, in welchem Frau Jolande mit ihrem Schwager Schach zu spielen pflegte, durch alle Vorzimmer hindurch offene Thüren waren, dass Ritter Oswald in einem ganz anderen Stockwerk wohnte, und Ritter Goswin mit seiner Frau ein gemeinschaftliches Schlafzimmer teilte. Von dem grossartigen Haushalt, welchen damals so ein Rittergeschlecht führte, giebt der Umstand Zeugnis, dass in der Untersuchung 42 eigentliche Schlossdienstleute als Zeugen vernommen wurden.

Ich komme nun an den mysteriösen Teil meiner Erzählung Es ist eine bekannte Sache, dass, wenn in einem Regentenhause oder in einem adeligen Schlosse eine Missethat vorfällt, sich über kurz oder lang Geistergeschichten daran knüpfen. So auch über den Brudermord in Fronberg. Schon als Knabe hörte ich von meinen Verwandten eine Menge Spukgeschichten aus diesem Schloss erzählen; ich könnte viele Blätter damit anfüllen, aber ich beschränke mich auf das, was ich persönlich erlebt habe und jeden Augenblick eidlich zu erhärten bereit wäre. Eines Abends machte ich mit Baron Spiering einen Spazierritt auf das nahe gelegene Gut E..... Wir kamen etwas spät nach Hause und liessen die erhitzten Pferde zur Abkühlung im Schritt über den Schlossberg hinaufgehen. Als wir an der Schlossbrücke vorbeikamen, hörte ich in einem daneben stehenden Stadel so deutlich, als man nur etwas hören kann, Waffengeklirr. Ich hielt die Zügel an und sagte zu Spiering: „Was geht denn da drinnen vor? hören Sie es denn nicht?“ Spiering liess mich ohne Antwort und gab seinem Pferde die Sporen. Im Schloss angekom-

men, befrug ich ihn neuerdings; er meinte, die Knechte würden eben ihre Sensen gedengelt haben; als ich ihm aber erwiderte, dass das Dengeln ganz anders töne, dass man gewöhnlich im Freien dengle, dass es ja schon ganz finster und im Stadel kein Licht gewesen sei, sagte er ziemlich unwillig: „Nun, man hört da manchmal etwas wie Waffengetös, es kann sich's aber kein Mensch erklären." Ich hätte weiter fragen können, ob man denn das Ereignis noch nie untersucht habe, wollte aber nicht unbescheiden erscheinen.

Jeden Abend pflegte ich im Arbeitszimmer des Baron Spiering zuzubringen, vom Gang aus das erste von sechs ineinander laufenden Zimmern, deren letztes dasjenige war, wo das unheilbringende Schachspiel zwischen Ritter Oswald und seiner Schwägerin Jolande stattgefunden hatte. Ich war meistens mit Lektüre beschäftigt, Spiering mit dem Eintragen seiner Rechnungsbücher oder mit Korrespondenz. Eines solchen Abends wurde ich bis ins Herz hinein erschreckt durch den wehmütigsten Jammerruf, der sich im Mauerwerk neben mir erhob, mit Blitzesschnelle in allen Ecken der anstossenden fünf Zimmer erneuerte und im letzten, vorher erwähnten Zimmer des Schachspieles verlor. Spiering sprang betroffen vom Stuhl auf und sagte: „Fürchten Sie sich nicht, Max, es vergeht ebenso schnell, als es kommt." — „Vom Fürchten ist weniger die Rede," sagte ich, „als vom Erschrecken über die Unerklärlichkeit der Sache." Da er sich sogleich wieder setzte, und in seiner Arbeit fortfuhr, so betrachtete ich dies als ein Zeichen, dass er mehr nicht über die Sache reden wollte, und ich schwieg daher ebenfalls darüber.

Wieder eines Abends sassen wir in gewohnter Weise beisammen, er schrieb und ich las; da war mir, als bewege sich der oberhalb meines Kanapees angebrachte Glockenzug, und in dem Augenblicke, wo ich hinaufsah, schellte die auf den Gang hinausgehende Glocke heftig, und ebenso schnell als heftig ertönte das Geläute in den fünf nachfolgenden Zimmern, bis es in dem schon erwähnten letzten Zimmer verscholl. Ich glaubte nicht anders, als dass jetzt männliche und weibliche Dienerschaft gelaufen kommen würde, um zu fragen, was die Herrschaft befehle; aber es rührte sich niemand. Sehr betroffen

wandte ich mich gegen Spiering mit den Worten: ,„Aber das ist doch merkwürdig!"' Er erwiderte mir: „Wenn Sie einmal länger bei uns sind, werden Sie sich auch daran gewöhnen."

Baron Spiering hatte einen grossen Fanghund, namens Attila; wenn er mit seinem schweren messingenen Halsband sich schüttelte, machte er einen gewaltigen Lärm, den ich oft zu hören bekam, weil er mit meinem Dackerl intime Freundschaft geschlossen hatte, und dadurch viel Anhänglichkeit an mich gewann. Wie ich nun wieder einmal eines Abend mit Baron Spiering in seinem Zimmer der Lektüre pflegte, hörte ich unter meinem Kanapee ebenfalls so deutlich, als man nur etwas hören kann, die Bewegungen und den Lärm eines grossen Hundes, der ein schweres Halsband schüttelt, nur konnte ich nicht begreifen, wie er unter dem ziemlich niedrig gestellten Kanapee Platz gefunden habe. Ich sprang daher auf und rief freundlich: „Ja, Attila, ‚bist du denn auch da?" Da sich aber nichts mehr rührte, bückte ich mich, um unter das Kanapee zu sehen, erblickte aber — keinen Attila. So zu sagen wie verblüfft frug ich den Baron Spiering, ob er denn nicht auch gehört, wie sich ein grosser Hund im Zimmer geschüttelt habe, und doch sei keiner da. Es komme dies oft vor, erwiderte er mir, ohne dass es jemand erklären könne.

Mich beschäftigten diese Vorfälle begreiflicherweise in hohem Grade; wo ich, ohne die Bescheidenheit der Gastfreundschaft zu verletzen, nähere Aufschlüsse erhalten zu können glaubte, säumte ich nicht, mich zu erkundigen; das Resultat war aber immer dasselbe: die Thatsachen, die ich und auch andere Bewohner des Schlosses erfahren hatten, liessen sich nicht leugnen, aber auch ebenso wenig erklären. Deshalb möge man es nicht lächerlich finden, dass ich die Äusserung eines alten Postillions anführe, der früher Stallknecht im Schlosse war. Bei meiner Rückfahrt nach Amberg frug er mich nämlich, ob mir im Schlosse Fronberg nichts „überzwerg" gekommen sei? worauf ich in Kürze ihm mein Abenteuer erzählte. „Sehen Sie, mein Herr," sagte er, „da muss es noch etwas zu sühnen geben, und das wird nicht anders, als bis entweder das Geschlecht ausstirbt, oder das Gut in fremde

Hände kommt.“ Nun, das Geschlecht der Spiering ist jetzt ausgestorben, das Gut ist in den Händen eines Bankiers; leider kann ich aber nicht berichten, ob es „anders geworden“ ist.“

Soweit der Bericht meines Vaters. Ich kann demselben beifügen, dass die Worte des Postillons sich nicht bewährt haben. Als ich jüngst — November 1886 — in der „Psychologischen Gesellschaft“ in München diese Geschichte vorlas, um eine Diskussion darüber zu veranlassen, wollte es der Zufall, dass neben mir Graf Preysing sass, der mir aus einer späteren Zeit, da das Schloss abermals seinen Besitzer gewechselt hatte, über die Fortdauer des Spukes Aufschluss erteilen konnte. Auch Graf Preysings Vater war von Amberg aus oft nach Fronberg zu dem damaligen Besitzer, Baron Künsberg, gekommen, und sass eines Abends mit vier andern Herren im Schloss beisammen. Es wurde über den dortigen Spuk zum Teile skeptisch gesprochen und vorgeschlagen, dass einer der Anwesenden um Mitternacht in den Waffensaal hinaufgehen und ein Buch holen sollte; derselbe war seither in einen Bibliotheksaal umgewandelt worden, und es hingen darin unter andern Ahnenbildern auch das Bild des Ritter Oswald (oder seines Mörders). Das Los traf den Grafen Preysing, der, die Begleitung eines Dieners ablehnend, Licht nahm und, seinen Säbel fassend, rasch in den Ahnensaal hinaufging. Es schlug langsam 12 Uhr, er griff nach dem bezeichneten Buch, worauf aber ein fürchterlicher Schlag ertönte, so dass Preysing rasch hinaus und zu den Kameraden hinunter eilte, die ihrerseits nichts gehört hatten. Nun gingen in Begleitung eines Dieners alle hinauf und fanden das Bild Oswalds am Boden liegend. Der Hacken steckte noch in der Mauer und die Öse noch am Rahmen des Bildes, welches also aus dem Haken gehoben worden zu sein schien.

Erkundigungen, die ich beim derzeitigen Schlossherrn einzog, führten zu keiner weiteren Bestätigung. Derselbe hat in den langen Jahren seines Aufenthaltes im Schlosse nie etwes erlebt, ist daher sehr zur rationalistischen Auslegung der ihm wohlbekannten Geschichte geneigt. Es frägt sich also, ob die Phänomene selbst nun zum Abschluss gekommen sind, oder ob nur der empfängliche Seher derzeit fehlt.

Das von meinem Vater berichtete Beispiel ist nun eines von der extremsten Form. Wir sehen nicht nur einen Geist, der von Gewissensbissen gepeinigt, Jahrhunderte am Thatort spukt, sondern ein förmliches Geistertheater, das Abspielen des ganzen Vorgangs. daran er beteiligt war, und es bleibt dahingestellt, ob die Beschränkung des Vorgangs auf seine akustischen Bestandteile objektiv oder jubjektiv ist. Gegen die Fortdauer der Gewissensbisse lässt sich nun wohl nichts einwenden; dass aber eine förmliche theatralische Vorstellung des Vorgangs Jahrhunderte lang sich wiederholen sollte, woran auch Jolande schreiend und schellend, ja sogar der grosse Hund sich beteiligen, das wird wohl kein Mensch annehmen wollen. Wir müssen daher versuchen, ob nicht diese und ähnliche schwerverdauliche Thatsachen aus der blossen Fortdauer der Erinnerung im Bewusstsein eines schuldbewussten Wesens sich erklären lassen. Dazu scheint nun in der That die Gedankenübertragung geeignet zu sein, und diese Erklärung würde ausreichen, wenn der Vorgang, sei es nun visionär oder akustisch, nur als subjektiver innerhalb des Gehirns des oder der Wahrnehmenden sich abspielte. Wir hätten alsdann Halluzinationen und Auditionen, wenngleich objektiv veranlasste. In der Erinnerung des Verstorbenen liegt nicht nur sein Handlungsbeitrag zum Vorgang, sondern der ganze Vorgang, der demnach als ganzer auf das fremde Gehirn übertragen würde. In vielen Fällen reicht aber diese Erklärung nicht aus; es finden materielle, wirkliche Vorgänge statt, die eben darum nicht nur beim seltenen Eintreffen eines mystischen Sehers oder Hörers beobachtet werden, sondern — wie im vorliegenden Falle — von allen Hausbewohnern. Wir müssen also annehmen, dass die in einem transcendentalen Bewusstsein liegende Erinnerung sich materiell umsetzt. Jedem Willen, ja jedem Gedanken liegt eine Kraft zu Grunde; sie zeigt sich, wenn z. B. ein Somnambuler durch blossen Willen die Magnetnadel ablenkt, oder wenn er bei sehnsüchtigen Gedanken sein eigenes Bild einem fremden Gehirn in der Ferne erweckt. Alles, was ist, ist Kraft, und jede Kraft kann sich in jede andere umsetzen. Es lässt sich daher das Geistertheater, auch soweit es materiell ist, aus der Fortdauer der

Erinnerung erklären. Dass ein Brudermörder vermöge fortdauernder Erinnerung im Jenseits sich selber bestraft, das lässt sich annehmen; dass es ihm aber auferlegt sei, sich zu entsühnen durch jahrhundertelange mimische Darstellung seiner Handlung, und dass zu seiner Handlung und zu diesem Theater auch die Unschuldigen hinzugezogen werden, das ist unannehmbar,

Um so leichter nun erklären sich einfachere Beispiele, wie z. B. die von Meta Wellmer erzählte Geschichte, wobei ein Marineoffizier in einem Pariser Hotel als Gespenst den Vorgang seines Selbstmordes wiederholt.*)

Diese Hypothese leistet noch einen anderen Dienst; sie erklärt einen Bestandteil der Geistererscheinungen, gegen den sich die Angriffe der Aufklärung besonders lebhaft richten. Die Geister erscheinen nämlich in der dem Vorgang angemessenen Toilette. Dies hört aber auf, unbegreiflich zu sein, ja es ergiebt sich als notwendig, sobald wir bedenken, dass diese Toilette einen Bestandteil im Selbstbewusstsein des Geistes bildet, die also auch in das Bewusstsein des Sehers übertragen wird. Der Frau Aksákow erschien nachts ihr Schwager Sengiréef in einem ihr unbekannten Anzug: er trug ein langes, schwarzes, mönchartiges Gewand, bis zu den Schultern herabhängende schwarze Haare und einen grossen runden Bart, wie er sich nie getragen. Zwei Wochen später traf die Nachricht seines Todes ein, und wieder später erfuhr Frau Aksákow, dass der Schwager in einem solchen Anzug beerdigt worden war, und dass ihm während der Krankheit Bart und Haare so lang gewachsen waren.**)

Zu den beglaubigten Geschichten gehört folgender Fall, dessen ausführlicheren Bericht der Leser bei Wallace nachlesen mag: Die Gattin des Kapitänes Wheatcroft sah in der Nacht vom 14.—15. November 1857 im Traum ihren in Indien befindlichen Mann. Sie erwachte sofort und sah die Gestalt, neben dem Bett stehend, in Uniform, die Hände gegen die Brust gepresst, mit verworrenem Haar und bleichem Antlitz. Die Augen waren mit

---

*) Perty: Spiritualismus. 301.

**) Psychische Studien. 1874. 122.

dem Ausdruck grosser Aufregung auf sie gerichtet. Sie sah ihn bis auf die kleinste Besonderheit seiner Kleidung. Die Gestalt machte Anstrengungen zu sprechen, es kam aber kein Wort hervor, und verschwand sodann. Morgens erzählte sie den Fall ihrer Mutter, in der festen Überzeugung vom Tod oder der Verwundung ihres Mannes. Nach einigen Tagen kam ein Telegramm des Inhalts, der Kapitän sei am 15. November vor Luknow getötet worden. Sie benachrigtigte nun den Sachwalter des Verstorbenen, Mr. Wilkinson, mit dem Bemerken, sie sei überzeugt, dass das Datum falsch sein müsse. Auf Erkundigungen im Kriegsministerium erfolgte jedoch der Bescheid, dass der 15. Nov. der Todestag sei. Später jedoch traf ein Brief eines beim Todesfall anwesenden Augenzeugen ein, in dem in der That der 14. Nov. als Todestag angegeben war, und Wilkinson erhielt auch vom Kriegsministerium einen Totenschein, worin der anfängliche Irrtum verbessert war.*)

Wie beim Doppelgänger, so lassen sich auch bei Totenerscheinungen nicht alle Fälle in Gedankenübertragung auflösen, und die Realität des Phantoms muss alsdann aus der Mitbeteiligung der organisierenden Seelenfunktion erklärt werden. Wäre nun aber diese Realität selbst durch den photographischen Apparat nachgewiesen, so würde gleichwohl, wie eben beim Doppelgänger, die Frage noch gestattet sein, ob das ganze Wesen des Verstorbenen in das Phantom versenkt ist, oder nicht, weil eben der photographische Apparat nur die reale Wirkung der organisierenden Seelenfunktion, den Astralleib konstatieren kann, nicht aber den Gehalt an Bewusstsein. Jene Frage ist erlaubt bezüglich unserer irdischen Erscheinungsform, und muss dabei verneint werden: unser Bewusstsein erschöpft nicht unser Wesen; sie ist ferner erlaubt bezüglich des Doppelgängers eines Lebenden, und muss auch hier verneint werden. Wenn wir nun unsere transcendentale Erkenntnis- und Wirkungsweise, die im Leben meistens latent bleiben, mit der irdischen vergleichen, mit unserer sinnlich beschränkten Erkenntnisweise, mit der durch die Naturgesetze beschränkten Wirkungsweise und der Beschränkung unseres Selbst-

*) Wallace: Wissenschaftliche Ansicht des Übernatürlichen. 31.

bewusstseins auf unser phänomenales Ich, so könnte man allerdings unser Leben einen Traum nennen. Wenn wir ferner das oft so irrationale Verhalten des Doppelgängers eines Lebenden bedenken, das uns mehr oder weniger an das Treiben eines Nachtwandlers erinnert, so liegt auch hier eine mangelhafte Projizierung des transcendentalen Subjekts in das Phantom vor, und so können wir auch hier von einem traumhaften Zustand reden. Eben darum ist auch bezüglich der Geistererscheinungen die Frage gestattet, ob nicht auch hier die Projizierung eine mangelhafte ist. Das Verhalten der Gespenster muss uns in der That geneigt machen, von einem traumhaften Zustand derselben zu reden, d. h. die Identität des Phantoms mit dem Verstorbenen als eine ungenügende zu betrachten, wie sie es ist beim Doppelgänger und beim Lebenden. Daher ist es der Schluss aus der Handlung des Phantoms auf das Wesen des Verstorbenen immer nur mit Einschränkung zulässig. Gerade wenn die transcendentale Erinnerung zur szenischen Darstellung der erinnerten Handlung wird, die als beabsichtigt anzunehmen wir doch Anstand nehmen müssen, drängt sich uns der Vergleich mit dem Treiben eines Nachtwandlers auf, bei dem ja ebenfalls der Traum zur unbeabsichtigten Handlung wird. Wie bei diesem die Übersetzung seiner Traumvorstellungen in Handlungen auf einer Miterregung des motorischen Nervensystems durch den Traum beruht, so könnten sich Erinnerungen eines Verstorbenen, die in seinem Bewusstsein einen hervorragenden Platz einnehmen, vom Standpunkt der monistischen Seelenlehre zu Handlungen steigern, zu denen der transcendentale Organismus, der Astralleib, erregt wird.

Die Realitätsfrage bei Geistererscheinungen hat demnach zwei Seiten. In erster Linie können wir den Geistern die Fähigkeit nicht absprechen, derart auf uns zu wirken, dass ihre Vorstellungen sich auf uns übertragen, was jeder Magnetiseur thun kann. Diese Erregung unserer passiven Phantasie durch eine äussere, objektive Ursache ist nun freilich, selbst wenn sie die Form einer Halluzination hat, nicht zu verwechseln mit den in der aktiven Phantasie vermöge krankhafter innerer Ursachen eintretenden Halluzinationen. Immerhin könnte der Realitätsgrad in beiden

Fällen noch der gleiche sein. Hätte nun aber der photographische Apparat, ja ein blosser Spiegel, diese Erklärung als wenigstens nicht immer zutreffend eingeschränkt, und sich für die Materialität des Phantoms ausgesprochen, so taucht noch immer die zweite Frage auf, ob das ganze Wesen des Verstorbenen vor uns steht, und diese Frage wird verneint werden müssen in den zahlreichen Fällen, wenn das Verhalten des Phantoms einer im Tod eingetretenen Schmälerung des Bewusstseins entsprechen würde, da doch der Tod unsere Individualität nur steigern kann. Die Identität des Phantoms mit dem Verstorbenen kann vorhanden sein, muss aber nicht notwendig ganz vorhanden sein; wenn sie aber mangelhaft ist, erklärt sich manches irrationale Verhalten von selbst, z. B. bei jener Pfarrersköchin, die zur Zeit Friedrichs des Grossen in einem Dorfe bei Gross-Glogau ihre Nachfolgerin aus dem Hause jagte und dann selber an die häuslichen Geschäfte ging;*) oder bei jenem Apothekergehilfen zu Crossen in Schlesien, der als Phantom seine Geschäfte fortsetzte und dabei vollkommen sichtbar war.**) Mit der im Tode eintretenden Steigerung der Individualität, ja sogar mit der blossen Bewahrung derselben lässt sich ein solches Treiben der Phantome nicht vereinbaren, wohl aber mit mangelhafter Verlegung der Individualität in das Phantom, wobei das eigentliche Wesen des Verstorbenen von solchem Treiben nicht mehr Bewusstsein hätte, als der Schlafwandler von seinen Wanderungen, der Schlafarbeiter von seinen Arbeiten. Sogar dann, wenn der Geist alle seine früheren Charakterzüge verrät, wenn er liebt oder hasst ganz wie er es im Leben gethan hat, wenn er gerade dort erscheint, wo er lebend zu sein gewohnt war, wenn er diejenigen Handlungen vornimmt, die er zu verrichten gewohnt war, — selbst dann wird die Verlegung eine mangelhafte sein, und nur als Erinnerung kann der ursprüngliche Impuls im transcendentalen Subjekt liegen.

Wenn wir alle diese Gründe nicht erwägen, so werden wir zu einer ganz falschen Vorstellung vom Leben nach dem Tode

---

*) Daumer: Geisterreich, II. 99.

**) Hennings: Geister und Geisterseher. 624.

verleitet, und in diesen Fehler scheinen in der That vielleicht alle Berichterstatter zu verfallen. Indem sie die Indentität zwischen den Verstorbenen und ihren Phantomen für eine vollständige halten, das Subjekt des Verstorbenen für erschöpft halten durch das Phantom, gilt ihnen auch die Thätigkeit des Verstorbenen für erschöpft durch die Thätigkeit des Phantoms, und sie geraten auf den Glauben, dass es Geister giebt, die zur Sühnung ihrer Verbrechen Jahrhunderte hindurch an Spukorten ihr irrational gewordenes Treiben vornehmen.

So wenig, als der Mensch richtig definiert ist, wenn man unter Vernachlässigung seiner transcendentalen Fähigkeiten nur sein irdisches Treiben berücksichtigt; so wenig als speciell der Nachtwandler richtig definiert ist, wenn man unter Vernachlässigung seiner Tagesseite ihn für ein bewusstloses und doch zweckmässig handelndes Wesen erklärt, — so wenig ist ein Geist richtig definiert, wenn wir aus den Handlungen der Phantome auf den jenseitigen Zustand der Verstorbenen schliessen. Auf dem empirischen Wege der Geistergeschichten werden wir also nie eine vollkommene Aufklärung über den Tod erhalten, und bis zu einem gewissen Grade wird es vielleicht für immer gelten, was der sterbende Hobbes ausrief: Jetzt thue ich einen grossen Sprung in die Finsternis! Es erscheint immerhin noch sicherer, wenn wir aus unseren transcendentalen Fähigkeiten im Leben auf den künftigen Zustand schliessen. Gleichwohl müssten sich, wenn dieser Schluss gerechtfertigt sein soll, zwischen unseren somnambulen Fähigkeiten und den an Phantomen zu beobachtenden einige Überstimmungen nachweisen lassen, wodurch der logische Schluss auch einige empirische Bestätigung erhielte.

Solche Analogien giebt es nun in der That sehr viele, z. B. die elektrischen Klopflaute bei spiritistischen Sitzungen, welchen die von Somnambulen ausgehenden elektrischen Schläge korrespondieren; die Modifikationen der Schwerkraft bei Nachtwandlern und Medien und wieder bei leblosen Gegenständen gelegentlich von Sitzungen; die bereits erwähnte Verbundenheit der Gedanken mit Doppelgängerei bei Somnambulen und Sterbenden, die auch den Geistererscheinungen zu Grunde zu liegen scheint, so dass wir

das eigentliche Wesen der Verstorbenen noch hinter deren Phantome verlegen müssen; das Hellsehen in Zeit und Raum bei Somnambulen wie Phantomen; die Knotenschürzung, die Zöllner in seinen Experimenten mit Slade konstatiert hat, und die, wie bei Hexen, so auch in den Geistergeschichten vorkommt; die verkehrten Schriften, die erst vor den Spiegel gehalten, die richtige Lage von links nach rechts erhalten; das forzierte Pflanzenwachstum bei Fakiren wie bei Phantomen etc. Alle diese Analogien sind nun ebenso viele Beweise dafür, dass der Spiritismus ohne den Somnambulismus nicht verstanden werden kann.

Es sind also transcendentale Fähigkeiten in uns latent, und ihre Unabhängigkeit vom sinnlichen Organismus erweist sich von selbst; die Existenz dieser Fähigkeiten wäre nicht Gegenstand eines so langen Streites, wenn nicht eine Wissenschaft, die bei der Definition des Menschen nur seine körperlich bedingten Eigenschaften ins Auge fasst, das Transcendentale leugnen müsste, um ihre Definition aufrecht erhalten zu können. Zu diesen Fähigkeiten gehört auch das Organisieren, nicht etwa im Sinne des veralteten Begriffes einer Lebenskraft, die auf gleichem Niveau mit den übrigen Kräften des Organismus stände, sondern als Funktion des transcendalen Subjektes. Wenn es nun eine Unsterblichkeit giebt, so muss sie beide Funktionen der Seele umfassen, das transcendentale Vorstellen und das Organisieren. Diese Fähigkeiten liegen in uns und müssen sich ausleben; es muss ein Zustand kommen, in dem sie, statt latent zu bleiben, normal auftreten, so gewiss als die am Embryo entwickelten Organe nach der Geburt in Gebrauch kommen. Dass sie sich niemals ausleben sollten, dass der Tod, dessen Annährung schon uns transcendentaler macht und unsere Individualität steigert, uns dann beim wirklichen Eintritt vernichten sollte, ist widersinnig. Es kann das um so weniger sein, als die Latenz dieser Fähigkeiten nur relativ, nur für das sinnliche Bewusstsein vorhanden ist. Wir sind irdisch und gleichzeitig transcendental. „Der Geist — sagt Porphyrius — ist immer selbstbewusst, wenn wir auch seiner nicht bewusst sind.“*) (*Νοῦς μὲν*

*) Porphyrius: *de abstinentia.* I. 39.

γάρ ἐστι πρὸς αὐτῷ, κἂν ἡμεῖς μὴ ὦμεν προς αὐτῷ.) Die gleiche Doppelheit der Seele, deren eine im Übersinnlichen, die andere im Sinnlichen lebt, während beide zur Einheit eines Subjekts verbunden sind, lehren auch Plotin und Kant.

Vermöge dieser transcendentalen Fähigkeiten, für welche die Gesetze von Raum und Zeit eine andere Bedeutung gewinnen, als sie für uns haben, müssen wir auch das Geisterreich als eine durch seelische Beziehungen verknüpfte Gemeinschaft anerkennen, da die räumlichen und zeitlichen Schranken nicht einmal auf der Erde die Isolierung der Individuen bewirken, und einer immer engeren Verknüpfung der ganzen Menschheit im Kulturfortschritt weichen. Zunächst ist das Jenseits nur ein Jenseits der Empfindungsschwelle, und es bleibt dahingestellt, ob wir es etwa in eine vierte Dimension verlegen dürfen; denn es ist — wie Kant sagt — „ein immaterielles Ganze nicht nach den Entfernungen oder Nahheiten gegen körperliche Dinge zu suchen, sondern muss in günstiger Verknüpfung seiner Teile unter einander vorgestellt werden".*) Eine solche Verknüpfung fehlt zwischen dem Diesseits und Jenseits für unsern Normalzustand; die Empfindungsschwelle trennt die beiden Welten, die doch nur eine sind. Und wie die materielle Welt sichtbar, die übersinnliche unsichtbar ist, so sind auch wir als körperliche Wesen sichtbar, als transcendentale Wesen unsichtbar.

Der Tod kann keinen Stachel für uns haben; denn in den Gräbern liegen keine Menschen. Im Tode werden wir es inne, dass wir mehr waren, als wir wussten; mit diesem Mehr ragen wir über unser Selbstbewustsein und über die irdische Ordnung der Dinge hinaus, in der es allein ein Entstehen und Vergehen giebt. Auch wenn wir die Qualität des künftigen Lebens erwägen, werden wir das Schicksal des Menschen preisen, der nur kurze Zeit auf dem irdischen Leidensweg zu wandeln bestimmt ist und dem sich eine unendliche Perspektive der Höherentwicklung eröffnet. Materialistisch betrachtet, ist der Tod Leidenslosigkeit; mystisch betrachtet, ist er positiver Gewinn, und die aus dem

*) Kant: Träume eines Geistersehers.



mangelhaften Material der Geistergeschichten gezogenen gegenteiligen Ansichten haben sich als nicht stichhaltig erwiesen, so dass immerhin die Gefahr der Unterschätzung des irdischen Lebens nahe liegt, und es ernster Erwägungungen bedarf, damit wir in dieser vorübergehenden Existenz nicht nur geduldig ausharren, sondern auch Kraft bewahren zur Erfüllung jener Pflichten, in deren Kreis wir uns selber gestellt haben. Immerhin haben die alten Thraker, die wahrscheinlichen Begründer der Orphischen und Eleusinischen Mysterien, richtiger geurteilt, als wir, wenn sie die Neugeborenen mit Klagen empfingen, die Verstorbenen aber glücklich priesen*), und eine Menschheit, die an Mysterien wieder glaubt, müsste auch auf diese Anschauung wieder zurückkommen.

Wenn man nicht unterscheidet zwischen dem Subjekt des Menschen und seiner irdischen Erscheinung; wenn man das ganze Wesen in diese Erscheinung versenkt glaubt; wenn man den Wert der Existenz nur nach dem bemisst, was dem in die irdische Ordnung gestellten Teilwesen beschieden ist; wenn man, wie in unserer Generation, kaum dass wir den Kinderkatechismus aus der Hand gelegt haben, offiziell in materialistischen Lehren aufgezogen wird — ein klaffender Widerspruch in der Pädagogik des 19. Jahrhunderts —: so muss allmählich der Glaube, dass der Tod uns ins Nichtsein versetzt, einen Grad von Gewissheit erreichen, der auf unsere Art zu leben bestimmend einwirkt und in einer Welt überwiegender Leiden uns den Tod als etwas Wünschenswertes erscheinen lässt. Dies kann so weit gehen, dass der Lebenswille, der stärkste Trieb in der Menschenbrust, überwogen wird von dem Willen, glücklich zu leben, und, wenn dieser nicht befriedigt wird, das Nichtsein vorgezogen wird. Es ist demnach ganz logisch, dass in unserer Zeit der Selbstmord bereits zur Massenerscheinung geworden und nach statistischen Angaben noch immer in der Zunahme begriffen ist. Man wirft die Flinte ins Korn, wenn man die irdischen Glücksgüter nicht erjagen kann, weil das Streben nach idealen Gütern ohne den Glauben an eine metaphysische Bedeutung des Lebens nicht motiviert erscheint.

*) Herodot V. 4. — Cicero: *Tuscul.* I. 48.

Es lässt sich nun aber nicht leugnen, dass das andere Extrem die gleichen Erscheinungen hervorrufen könnte. Wie der Glaube an den Tod im materialistischen Sinne dem Selbstmord in die Hände arbeitet, so könnte das auch die feste Unsterblichkeitsüberzeugung thun, wenn das transcendentale Dasein als ein Gewinn erkannt wird. Der Spiritismus kann so gut zur weltflüchtigen Tendenz werden wie der Materialismus. Ptolemäus Philadelphus liess die philosophischen Schulen schliessen, welche Unsterblichkeit lehrten, aus Furcht, dass seine Staaten entvölkert werden möchten. Die Schüler des Hegesias in Cyrene, der die Unsterblichkeit lehrte, töteten sich selbst, weil ihr Lehrer die Übel des Lebens so beredt schilderte, und weil sie schneller erreichen wollten, was er ihnen in Aussicht gestellt.*) Cleombrotus bestieg einen Turm nachdem er Platons Phädon gelesen und stürzte sich ins Meer, um die Unsterblichkeit zu erlangen**), daher wurde der Sprung des Cleombrotus sprüchwörtlich. Cato erleichterte sich den Selbstmord, indem er vorher den Phädon las. Lucanus sagt, die Götter hätten uns absichtlich verborgen, dass der Tod ein Glück sei, damit wir im Leben verharren.***) [*Victurosque Dei celant, ut vivere durent, felix esse mori.*] Diesen Gedanken hat in neuerer Zeit auch Fourier†) ausgesprochen: „*Nous n'avions eu jusqu'à ce jour sur la vie future que des notions si vagues, des peintures si effrayantes, que l'immortalité était plustôt un sujet de terreur, que de consolation. Aussi la croyance était-elle bien faible, et il n'était pas à souhaiter qu'elle devint plus ferme. Dieu ne permet pas, que les globes acquièrent pendant l'ordre incohérent des notions certaines sur la destinée future des âmes; si l'on était convaincu, les pauvres des civilisés se suicideraint dès l'instant où ils seraient assurés d'une autre vie, qui ne pourrait être pire que celle-ci l'est pour eux. Dieu a du nous laisser longtemps dans une profonde ignorance au sujet de l'immortalité.*“

Materialismus und Spiritualismus berühren sich also in diesem

*) Cicero: *Tusc.* I. 34. 83. — Val. Maximus. VIII. 9. 3.

**) Cicero: *Tusc.* I. 34. 84.

***) Lucanus: *Pharsalia* IV.

†) Fourier: *Theorie des quatres mouvements.* 133.

Punkte. Die Abhaltungsgründe vom Selbstmord finden sich erst in dem Gedanken, dass jener Wille zum Leben, in welchem Schopenhauer unser eigenes Wesen erkennt (den wir also nicht haben, sondern der wir sind), zwar nicht die Weltsubstanz ist — wie Schopenhauer meint —, wohl aber der Wille unseres eigenen transcendentalen Subjekts. Nur darum ist er aus unserem Bewusstsein nicht zu tilgen, auch wenn er darin einen Widerspruch bildet mit unserer pessimistischen Lebensanschauung. Das transcendentale Wesen, welches sich freiwillig inkarniert hat, wenn auch nur mit einem Teile seines Wesens, giebt diesem einen Lebenswillen mit, der durch die Lebensübel nicht aufgezehrt wird, sondern trotz derselben fortbesteht; es fasst den Zweck des Lebens anders auf, als das durch die irdischen Übel ermüdete und von materialistischen Irrtümern missleitete irdische Bewusstsein. Im Selbstmord liegt also eine Auflehnung des irdischen Bewusstseins gegen das transcendentale Subjekt, welches wir schädigen. Weil der Lebenswille transcendental ist, stimmt er mit dem irdischen Bewusstsein in der Verurteilung des Lebens nicht überein; er begleitet jeden Lebensinhalt, und ist nicht das Resultat optimistischer Lebensbetrachtung, nicht Wirkung überwiegender Lebensfreuden; ihm ist der metaphysische Zweck des Lebens bekannt, er bejaht es nicht etwa nur als blinder Wille trotz der Übel, sondern als hellsichtiger Wille eben wegen der Übel. So besteht der Somnambule auf einer von ihm selbst vorgeschriebenen Operation und erträgt sie, wiewohl er im Wachen sich davor entsetzt.

Die Erwägung aber, dass die Leiden dieses Lebens zu unserm transcendentalen Wohl ausschlagen, kann nur noch verstärkt werden durch die weitere Besinnung, dass wir nur mit einem Teile unseres Wesens dieser harten Naturordnung unterworfen sind, und dass dem Leben nur durch das physiologische Zeitmass seine scheinbar lange Dauer angetäuscht wird.

DRUCK VON EMIL HERRMANN SEN., LEIPZIG.

Immanuel Kants

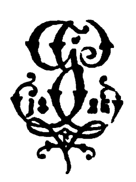
Vorlesungen über Psychologie.

Mit einer Einleitung:

„Kants mystische Weltanschauung“

herausgegeben von

Dr. Carl du Prel.



Leipzig.

Ernst Günthers Verlag.

1889.

Druck von Emil Herrmann sen., Leipzig.

Inhalt.

	Seite
Vorrede	V
Einleitung: Kants mystische Weltanschauung	XV
Kants Vorlesungen über Psychologie	3

Vorrede.

Im Jahre 1821 erschien ein Buch unter dem Titel: ‚Immanuel Kants Vorlesungen über Metaphysik. Zum Druck befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über philosophische Religionslehre. Erfurt 1821. In der Keyserschen Buchhandlung.“

Es ist K. H. Ludwig Poelitz, Staatsrechtslehrer und Gründer der Leipziger Stadtbibliothek, der das Buch herausgegeben hat.

Selbst ein Neudruck des ganzen Buches würde einer besonderen Begründung nicht bedürfen. Eher dürfte ich mich darüber zu rechtfertigen haben, dass ich nur einen Abschnitt — allerdings den längsten und originellsten — hier neu herausgebe: Die Psychologie. Es geschieht darum, weil Kant in den übrigen Abschnitten (Ontologie, Kosmologie, rationale Theologie) im Vergleich zu seinen Schriften in den Gesamtausgaben nichts wesentlich Neues vorbringt, nur dass hier seine Sprache bestimmter lautet und, wie das akademische Vorträge mit sich bringen, weniger mit kritischen Bedenken versehen ist. Der Abschnitt „Psychologie“ dagegen — der bei Poelitz die Seiten 125 bis 261 einnimmt — bietet den Besitzern der Gesamtausgabe Kants nicht nur wesentlich Neues, sondern sogar so Befremdliches, dass ich es schon aus diesem Grunde für nötig hielt, diesen

Neudruck mit einer längeren, erläuternden Einleitung zu versehen. Der Inhalt dieser Einleitung wird den Leser auch darüber belehren, warum ich gerade mich zu dieser Herausgabe für berufen hielt. Der Grund ist der, dass jeder andere Herausgeber, so wertvoll ich mir seine Arbeit auch denken mag, doch sicherlich gerade die von mir behandelten Gesichtspunkte ausser Acht gelassen hätte. Ich kann das vorweg behaupten, weil ich auf meinen philosophischen Pfaden zur Zeit noch sehr einsam wandle.

Der Umstand, dass Kants Vorlesungen in Vergessenheit geraten konnten, beweist allein schon, dass man ihnen keinen hohen Wert beilegte. Zum Teile lässt sich das sogar begreifen und entschuldigen; denn die „Vorlesungen über Psychologie" erhalten jetzt erst, fast siebzig Jahre nach ihrer Herausgabe durch Poelitz, ihr aktuelles Interesse, ja sie können jetzt erst verstanden, also nach Gebühr gewürdigt werden. Statt also diesen Neudruck nur im allgemeinen dadurch zu rechtfertigen, dass alles, was von Kant kommt, unser Interesse verdient, kann ich diese Herausgabe durch ganz spezielle Gründe rechtfertigen:

1. Zunächst kann das Buch von Poelitz geradezu als verschollen betrachtet werden. Der erste, der es wieder entdeckt hat und mehrfach erwähnt, ist Dr. Hans Vaihinger, zur Zeit Professor der Philosophie in Halle*). Später hat Professor Erdmann die Aufmerksamkeit darauf gelenkt**); er bespricht es aber nur vom Standpunkt der Kantphilologie. Auch Ueberweg***) erwähnt das Buch. Gleichwohl ist die Kenntnis desselben auf einige Kantspezialisten beschränkt geblieben; das grössere philosophische Publikum weiss davon nichts. Innerhalb meines Bekanntenkreises ist

*) Vaihinger: Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. I, 22. (1881).

**) „Philosophische Monatshefte", 1883. S. 129—144: Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwickelungsgeschichte Kants. — Ferner: „Philosophische Monatshefte", 1884. S. 65—67: Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774.

***) Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1888. S. 228.

das Buch selbst Professoren vom Fach entgangen. In der Münchner Staatsbibliothek fand ich es nicht, auch in der Bibliothek in Dresden soll es fehlen, und ich konnte es mir erst nach langem Suchen antiquarisch verschaffen. Kurz, das Buch von Poelitz ist so gut, wie unbekannt.

2. Kants „Vorlesungen" entscheiden endgiltig die Streitfrage, wie Kant über Swedenborg dachte. In seinen übrigen Schriften hat sich Kant zweimal, aber nicht ganz übereinstimmend über diesen merkwürdigen Gelehrten und Seher geäussert: in den „Träumen eines Geistersehers" und in dem Briefe an Fräulein von Knobloch; dort beurteilt er ihn weniger günstig, hier günstiger. Nun wollte der Bibliothekar Tafel in Tübingen nachweisen, dass jener Brief später geschrieben sei, als die „Träume", dass demnach das ungünstigere Urteil durch das spätere, günstigere aufgehoben sei. Dagegen würde sich die Sache gerade umgekehrt verhalten, wenn — was andere behaupten — der Brief ein früheres Datum hätte.

Die blosse Existenz dieses Streites nun beweist, dass alle, die sich daran beteiligt haben, das Buch von Poelitz nicht gekannt haben; Kants „Vorlesungen" nämlich fallen, und zwar unbestritten, in eine viel spätere Zeit, als sowohl die „Träume", wie jener Brief. Wer also das Buch von Poelitz kennt, braucht sich auf jenen Streit gar nicht einzulassen; denn in der „Psychologie" giebt Kant ein drittes und letztes Urteil über Swedenborg ab, und zwar das günstigste von den dreien. Die Visionen Swedenborgs giebt er darin preis, adoptiert aber vollständig dessen metaphysische Erklärung des Menschen.

3. Durch Kants Vorlesungen über Psychologie wird seine Schrift „Träume eines Geistersehers" in eine neue Beleuchtung gerückt. Man sollte zwar meinen, es sei diese Schrift so klar geschrieben, dass einer falschen Auslegung ohnehin vorgebeugt sei; aber die Abneigung unseres Jahrhunderts gegen mystische Gedanken hat ein Missverstehen der „Träume" gleichwohl zu Wege gebracht. Man hat sie

als ein übermütiges Spiel seines Geistes mit dem Aberglauben hingestellt, hat den Accent auf Kants Negationen gelegt und die klaren Positionen vernachlässigt. Die „Vorlesungen“ zeigen nun aber, dass diese Positionen sehr ernst gemeint waren; denn die positiven Bestandteile der „Träume“ stimmen genau überein mit deren ausführlicheren Darstellung in der „Psychologie“, und das dortige Schwanken Kants ist hier zum Stillstand gekommen.

Die Aufklärung hat alles gethan, um die Persönlichkeit Swedenborgs in Misskredit zu bringen und die Tendenz der „Träume“ so hinzustellen, als wäre Kant der Totengräber jedes Geisterglaubens. Andrerseits berufen sich heute die Mystiker zu ihren eigenen Gunsten auf die „Träume“. Die Frage, auf welcher Seite das grössere Berufungsrecht liegt, wird durch Kants „Psychologie“ zu Gunsten der Mystiker entschieden, da sie den unzweifelhaften Beweis liefert, dass die Aufklärung Kants „Träume eines Geistersehers“ missverstanden hat. Negierend, oder wenigstens skeptisch ist Kant in Bezug auf das Hereinragen der Geisterwelt in die unsere, welches der heutige Spiritismus lehrt; dagegen unterliegt für Kant das Hineinragen des Menschen in die Geisterwelt nicht dem mindesten Zweifel, ergiebt sich ihm vielmehr aus seiner Definition des Menschen, und seine Ansichten darüber stimmen genau überein mit denen von Swedenborg. Die seither entdeckten Thatsachen des Somnambulismus aber haben die Richtigkeit dieser Ansichten empirisch bestätigt.

4. Manche scheinbare Inkonsequenz Kants, die von seinen Auslegern aufgedeckt und getadelt wurde, wird nun durch die „Psychologie“ in ein anderes Licht gesetzt.

Es ist schon häufig bemerkt worden, dass Kant die kritische Mitte zwischen Dogmatismus und Skepticismus, die er der Philosophie anwies, nicht immer genau einhielt, so dass in der That entgegengesetzte Parteien sich auf ihn berufen konnten. Als von selbst verständlich hat man dabei vorausgestzt, dass alle dogmatischen Bestandteile seiner Philosophie nach der Vergangenheit zurückweisen, indem

das ausgekrochene Huhn des kritischen Systems noch Fragmente dogmatischer Eierschalen an den Flügeln trug. Aber schon der Umstand, dass solche Schwankungen Kants sich auch in der kritischen und nachkritischen Periode finden, verrät noch eine zweite Quelle derselben, bezüglich welcher der gegnerische Tadel einer Inkonsequenz Kants nicht zutrifft. Diese zweite Quelle nachzuweisen ist Kants „Psychologie“ vorzugsweise geeignet, worin seine dogmatische Sprache sehr bestimmt lautet, so dass in der That der Schein entstehen konnte, als falle Kant darin auf einen längst überwundenen Standpunkt zurück.

Unter diesen Umständen gewinnt zunächst die Frage Interesse, aus welchem Jahre diese Vorlesungen stammen, ob aus der vorkritischen oder nachkritischen Periode. Weil ihnen der reaktionäre Schein ganz erheblich anhaftet, hat Professor Erdmann nachzuweisen versucht, dass die Abfassung dieser Vorlesungen ungefähr in das Jahr 1774, also in die vorkritische Periode falle. Aber angenommen selbst, es wäre so, so wurden doch die Vorlesungen in der nachkritischen Periode gehalten. Der Herausgeber Poelitz benutzte dazu zwei Nachschriften aus den Jahren 1788 und 1789, und eine dritte Nachschrift — die sich gegenwärtig im Besitze des Herrn Pastors Albrecht Krause befindet — stammt ebenfalls aus dem Jahre 1788. Ein längeres Fragment aus derselben, dessen Abschrift ich der Freundlichkeit des Professors W. Sellin in Hamburg verdanke, zeigt fast wörtliche Identität mit dem Texte von Poelitz.*) Demnach entstand der Schein, als hätte Kant gerade innerhalb der nachkritischen Periode — nämlich sieben Jahre nach der „Kritik der reinen Vernunft“ und zwei Jahre vor der

*) Ein Originalmanuskript Kants hat wohl nie existiert. Für die Einteilung seiner Vorträge benutzte er Lehrbücher, oder er brachte auch nur ein kleines Blatt mit, darauf sein Gedankengang abgekürzt vorgezeichnet war. (Jachmann: Über Immanuel Kant, II. 27. — Borowski: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. 33.) Durch die in der vorliegenden Ausgabe durchgeführte neue Schreibweise wird also die Pietät gegen Kant nicht verletzt.



„Kritik der Urteilskraft" wieder eine vollständig reaktionäre Schwankung vollzogen, die als bedauerliche Inkonsequenz betrachtet wurde, und dies war ohne Zweifel auch der Grund, warum man diese Vorlesungen in so gänzliche Vergessenheit geraten liess. Sie sind in der That in hohem Grade dogmatisch. Wer also, wie ich, einem Kant logische Inkonsequenz nicht zutraut, ist genötigt, den Dogmatismus dieser „Psychologie" aus einer anderen Quelle fliessen zu lassen. Statt ihn aus dem Zurückfallen auf einen überwundenen Standpunkt zu erklären, müssen wir darin Antizipationen von Vorstellungen sehen, die noch in der Zukunft lagen, und denen zu Kants Zeiten die empirische Bestätigung nicht gegeben werden konnte.

Dieses Talent, Vorstellungen zu anticipieren, die zwar zu seiner Zeit nur dogmatisch aufgestellt werden konnten, die aber später durch die Erfahrung bestätigt wurden, hat Kant in eminentem Grade besessen. Als Astronom hat er die erst später entdeckten Urnebel, als Physiker das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, als Biolog die organische Entwicklungslehre geahnt. Sollte nun Kant dieses Antizipationsvermögen, das er in der Naturwissenschaft so vielfach gezeigt hat, gerade in seinem eigentlichen Fache, als Philosoph, gar nicht besessen haben? Das lässt sich sicherlich nicht annehmen, und ich werde in der Einleitung zeigen, dass er es gerade dort am meisten besass, wo der Schein eines dogmatischen Rückfalls der grösste ist.

Diese Verwechslung eines prophetischen Blickes mit einem Rückfall konnte den Auslegern Kants nur darum passieren, weil sie jenes Thatsachengebiet nicht kennen, welches Kant prophetisch angezeigt hat, und worin die empirische Bestätigung seiner Antizipationen liegt: die moderne Mystik. Den Mystikern ihrerseits ist wiederum das Buch von Poelitz unbekannt geblieben — Fichte, Ulrici, Hoffmann, Perty, Zöllner und Hellenbach hätten das grösste Interesse daran gehabt, sich auf die „Psychologie" zu berufen, und hätten es sicherlich gethan, wenn sie das Buch

von Poelitz gekannt hätten —; und so zeigt sich denn abermals, dass es der Philosophie eben so wohl anstehen würde, Mystik zu studieren, wie der Mystik umgekehrt Philosophie.

5. Dies ist nun aber der Punkt, den ich vor allen betonen muss: Kant hat in seiner „Psychologie" die moderne mystische Philosophie antizipiert. Darum sind seine Vorlesungen gerade für unsere Tage von aktuellem Interesse, ja ihr eigentlicher Sinn kann erst heute verstanden werden.

Die moderne Mystik umfasst die Gebiete des tierischen Magnetismus, Hypnotismus, Somnambulismus und Spiritismus. Die wissenschaftliche Erforschung dieser Gebiete fällt in unser Jahrhundert, sie sind also Kant fremd geblieben. Unseren heutigen Fakultäten sind sie, wenngleich aus anderen Gründen, ebenfalls noch fremd, wiewohl sie alle das grösste Interesse daran haben sollten; denn diese moderne, dem Experiment zugängliche Mystik führt nicht etwa nur der Philosophie und Psychologie neue Ideen zu, sondern auch der Kulturgeschichte, Medizin, Jurisprudenz, ja der Physik, Chemie, Botanik u. s. w. Eine philosophische Bearbeitung der Mystik ergiebt nun aber eine Reihe von Positionen in Bezug auf die metaphysische Natur des Menschen, und die wichtigsten dieser Positionen finden sich fast vollzählig in Kants „Psychologie".

Kant hat sich also gerade dort als Prophet gezeigt, wo seine Ausleger das Gegenteil vermuteten, nämlich Rückfall in den alten Dogmatismus, was sie so sehr tadeln zu dürfen meinten, dass sie — um Kant zu schonen! — seine Vorlesungen in Vergessenheit geraten liessen. Selbst den wenigen Kantspezialisten, denen das Buch von Poelitz bekannt ist, haben doch die Übereinstimmung der Kantschen Mystik mit der modernen nicht erkannt, weil sie eben die letztere nicht kennen, ja nur Verachtung für sie haben. Wer z. B. die erwähnten Abhandlungen von Professor Erdmann liesst, dann aber die Einleitung des vorliegenden Buches, der könnte nur etwa durch den Namen Poelitz daran gemahnt werden, dass wir beide ein und dasselbe

Buch besprechen. Erdmann kann eben in Kants „Psychologie“ nur einen bedauerlichen Rückfall sehen und lässt die Mystik derselben unbesprochen; ich aber lege eben auf diese Mystik den Accent, weil sich Kant hier als gewaltiger Prophet erweist. *Duo, si legunt idem, non est idem.*

Kant hat in der That in seiner „Psychologie“ ein ganzes System der Mystik entworfen, das aber nur als Knochengerüste dasteht, weil ihm die bestätigenden Thatsachen fehlten. Es fand keine Beachtung, weil man darin nur eine Ansammlung dogmatischer Einfälle sah, an welchen ja in der Philosophie kein Mangel ist. Die Vernachlässigung der mystischen Studien hat also unsere Philosophie zu einer falschen Auslegung Kants geführt. Als Poelitz diese Vorlesungen herausgab, war diese Auffassung wenigstens entschuldbar. Heute aber ist sie das nicht mehr, der prophetische Blick Kants, der in ihnen liegt, muss jedem sofort klar werden, der in der Mystik bewandert ist; denn die Übereinstimmung der „Psychologie“ mit jenem System, das aus den Thatsachen des Somnambulismus induktiv sich aufbaut, ist in der That in allen wesentlichen Punkten eine vollständige.

Freilich ist Kant darin von seinem kritischen Standpunkt abgewichen, der ihm nur solche metaphysische Vorstellungen gestattete, die aus Thatsachen der Erfahrung sich ableiten liessen. Aber dass Kant solche Thatsachen von der Zukunft erwartete, ja in seiner Zeit für möglich hielt, geht schon aus seiner Beschäftigung mit Swedenborg hervor, und, wie wir sehen werden, hat er dieser Erwartung in den „Träumen“ Ausdruck gegeben. Unter diesem Gesichtspunkt aber erscheint Kants Inkonsequenz nicht als bedauerliche Schwäche, sondern verdient vielmehr unsere Bewunderung.

Die Anforderung, dass Kant durch sein kritisches System sich selber vollständig hätte knebeln sollen, ist ganz unpsychologisch. Denn allerdings wollte er dem unsicheren Herumtasten in der Philosophie ein Ende machen und

schrieb daher seine Kritik, die einem vorläufigen Verzicht auf metaphysische Einsichten bis auf weitere Erfahrung gleichkommt; aber damit gerät ein Philosoph im Grunde in einen psychologischen Widerspruch mit sich selber. Was ihn nämlich zum Philosophen macht, ist eben die Verwunderungsfähigkeit und das daraus entstehende metaphysische Bedürfnis. Das Resultat dieses Bedürfnisses soll nun aber die Erkenntnis sein, dass es nicht zu befriedigen sei. Einen solchen gänzlichen Verzicht kann man einem Philosophen nicht zumuten; er würde damit seine eigene Natur aufgeben, gleichsam aus seiner geistigen Haut fahren müssen. Er wird daher von der verbotenen Frucht dennoch naschen, und zwar auf metaphysische Gewissheiten verzichten, aber nicht auf Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten. Er wird Hypothesen aufstellen, und es der Zukunft überlassen, deren Beweis durch die erweiterungsfähige Erfahrung zu liefern. Darum finden wir in verschiedenen Schriften Kants verstreut metaphysische Spekulationen; aber es sind nur Keime, die nicht entwickelt werden. In der „Psychologie" aber hat er diese Keime zu einem organischen Ganzen verbunden.

Es wird daher dem in der Mystik bewanderten Leser ergehen, wie mir: ich war wie aus den Wolken gefallen, als ich Kant in einer Weise spekulieren sah, wie wenn ihm die Thatsachen der modernen Mystik bekannt wären, und in seiner „Psychologie" die wesentlichsten Punkte fand, die in meinen eigenen Schriften als Folgerungen aus dem mystischen Thatsachenmaterial sich finden. Ich freilich hatte leichte und nur induktive Arbeit; Kant aber konnte sich nur intuitiv in das Rätsel des Menschen versenken, und hat dennoch das Richtige getroffen.

Ich erwarte gleichwohl nicht, dass nunmehr die moderne Mystik wegen ihrer nun nachweisbaren Übereinstimmung mit Kantschen Vorstellungen schneller zur Anerkennung gelangen wird; ja sie hat gar kein Recht, auf Grund dessen ihre Anerkennung zu verlangen, sie muss sich vielmehr

selber bewähren, vermöge ihrer Übereinstimmung mit der Erfahrung. Aber einen Vorteil werde ich als vereinsamter philosophischer Vertreter der Mystik dennoch aus Kant ziehen: die Hiebe nämlich, die auf meine Mystik gefallen — es sind darunter sehr viele solche, wofür die Studenten einen eigenen Ausdruck haben — sind nicht nur auf mich, sondern auch auf Kant gefallen. Das wird manchen meiner Gegner zur Besinnung bringen; sie werden wenigstens nicht mehr annehmen dürfen, dass, wer mystischen Vorstellungen sich hingiebt, geradewegs den Verstand verloren haben muss. Die Bescheidenheit, die sie freilich schon aus ihrer Unwissenheit in diesen Dingen hätten ziehen sollen, die sie aber mir gegenüber nicht aufgebracht haben, werden sie nun vielleicht einem Kant gegenüber aufbringen. Unter diesen Umständen werden meine Gegner wenigsten ihre Angriffsweise wechseln: sie werden mir die Priorität meiner Gedanken absprechen. Das werde ich aber nicht als Vorwurf empfinden; bin ich es ja doch selber und zwar der erste, der diese Priorität Kants zur Sprache gebracht hat, sobald ich sie selber entdeckte.

Wenn ich aber den Königsberger Philosophen schon bisher dafür bewundert habe, dass in seiner Philosophie alle seitherigen Systeme *in nuce* bereits enthalten sind, so bewundere ich ihn jetzt nur um so mehr, da ich sehe, dass ein durch die Thatsachen der modernen Mystik allererst erregter Gedankenkreis in seinen Grundzügen wenigstens von ihm vorausgesehen wurde.

Silz in Tirol im August 1888.

Carl du Prel.

Einleitung.

Kants mystische Weltanschauung.

Schwache Parteien suchen ihr Ansehen dadurch zu verstärken, dass sie die zu ihren Gunsten lautenden Aussprüche berühmter Männer anführen oder wohl gar die ganze Persönlichkeit derselben als einen Vorläufer hinstellen und für sich reklamieren.

Ich bin denn auch darauf gefasst, dass die nachfolgende Untersuchung über Kants mystische Weltanschauung aus dem Schwächegefühl meiner eigenen Mystik heraus erklärt werden wird. Leser jedoch, die ohne apriorisches Übelwollen an die Lektüre gehen, werden denn doch bald erkennen, dass mein Versuch etwas ernsthafter zu nehmen ist; denn ich werde nicht etwa den bekannten Schriften Kants einen neuen mystischen Sinn unterlegen, sondern nur die unzweifelhaft mystischen Gedanken Kants, die sich verstreut in seinen Schriften finden, hier in Zusammenhang stellen, sodann aber aus den in Vergessenheit geratenen Vorlesungen Kants über Psychologie den Nachweis führen, dass Kant selber darin — soweit dies zu seiner Zeit möglich war — der Mystik die Form eines abgeschlossenen Systems gegeben hat. Ich werde mich berufen auf Schriften Kants aus allen seinen Entwickelungsepochen, aus der vorkritischen, kritischen und nachkritischen Periode: auf die „wahre Schätzung der lebendigen Kräfte", auf die „Träume eines Geistersehers", auf die „Kritik

der reinen Vernunft“, die „Kritik der praktischen Vernunft“, besonders aber auf seine „Vorlesungen über Psychologie“. Dabei wird sich dann zeigen, dass Kant sein ganzes Leben hindurch zu mystischen Anschauungen geneigt hat, wobei ihm allerdings der Mangel empirischen Thatsachenmaterials sehr hinderlich war, die er aber schliesslich doch in seiner Psychologie zu einer Metaphysik des Menschen abgerundet hat; denn Kant behandelt die Psychologie nicht im vulgären Sinne, sondern für ihn handelt es sich um transcendentale Psychologie. In dieser aber erscheint Kant allerdings als ein ganz eigentlicher Vorläufer der heutigen Mystik, und zwar in einem Grade, den ich selber noch kürzlich gar nicht geahnt habe.

Freilich war Kants eigentliche Lebensaufgabe die kritische; er hat Umfang, Grenzen und Fähigkeiten der menschlichen Vernunft untersucht, hat diese Vernunft auf die Erfahrung angewiesen und hat ihr die spekulativen Lustreisen untersagt. Aber ein so gewaltiger Geist wie Kant kann sich nicht einmal selber zu metaphysischer Meinungslosigkeit verurteilen; die Ansicht ist vorweg ausgeschlossen, dass gerade dem grössten Philosophen jener Trieb gemangelt haben sollte, der die psychologische Grundlage aller Philosophie ist: das metaphysische Bedürfnis. Wenn ferner der kritische Kant gelehrt hat, dass, bevor wir an die Objekte der Erkenntnis gehen, zunächst das Organ der Erkenntnis geprüft werden muss, dass wir also den Menschen untersuchen müssen, bevor wir die Welt erklären, so hat auch der mystische Kant dieselbe Richtung beibehalten und das „Erkenne dich selbst!“ als die eigentliche Eingangspforte zur Metaphysik erkannt. Es ist ihm als Mystiker zunächst um das Menschenrätsel zu thun; auf diesem Gebiete aber hat er sich Spekulationen, wenigstens in Form von Hypothesen, um so weniger verwehren lassen, als ja gerade beim kompliziertesten und rätselhaftesten Naturgebilde, dem Menschen, den schon die Weisheit der Alten als Mikrokosmos erkannt hat, auch die grösste Hoffnung besteht, durch weiteres Eindringen zu neuem Thatsachenmaterial zu gelangen, wodurch solche metaphysische Hypothesen ihre empirische Bestätigung doch noch erhalten könnten. Diese Hoffnung Kants

ist in der That glänzend gerechtfertigt worden, und der Leser, dem hier die „Psychologie" in einem Neudruck geboten wird, kann sich nun selber überzeugen, dass Kant mit seinen metaphysischen Hypothesen den Nagel auf den Kopf getroffen hat; denn seine intuitive Lösung des Menschenrätsels stimmt mit der induktiven der heutigen Mystik überein.

Der Gedanke Kants, dass die wahrnehmbare Welt nur die Erscheinung eines uns unbekannten „Ding an sich" sei, dass Raum und Zeit nur Formen unserer Erkenntnis seien, ist mystisch im eminenten Sinne, und insoferne kann man Kant allerdings einen Mystiker nennen. Indessen so leicht will ich mir meine Aufgabe keineswegs machen. Bei der Unerkennbarkeit des „Ding an sich" ist der transcendentale Idealismus Kants zwar eine Mystik, aber noch ohne positiven Inhalt. Mir aber, als dem derzeit noch sehr isolierten Vertreter der mystischen Philosophie, könnte nur mit positiven Ansichten Kants gedient sein und deren Übereinstimmung mit meiner eigenen Mystik.

Eine solche Übereinstimmung wäre um so wertvoller, als mir das ganze Arsenal der Thatsachen des Hypnotismus, Somnambulismus und Spiritismus zu Gebote stand, aus welchen meine mystischen Anschauungen induktiv abzuleiten mit wenig Scharfsinn und Logik gelingt, während Kant bloss vermöge des ihm eigenen Tiefsinns eben solche Ansichten über die Natur des Menschen gewann, aus welchen umgekehrt die mystischen Thatsachen deduktiv abgeleitet werden können.

Die Gegner freilich werden sagen, dass philosophische Intuitionen, wenn sie noch so tiefsinnig sind, keinen wissenschaftlichen Wert beanspruchen können, so lange sie die naturwissenschaftliche Sanktion nicht erhalten. Aber wenn es auch richtig ist, dass Gedanken erst dann unser eigentlicher Besitz sind, wenn sie als notwendige Glieder des Systems erwiesen werden, dass Intuitionen ihren eigentlichen Wert erst erhalten, wenn sie auch auf dem Wege der Logik gefunden und durch die Erfahrung bestätigt werden, so hätte eben unsere moderne Wissenschaft diese Kantischen Intuitionen nach den Worten Göthes behandeln sollen:

Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen.

Es kommt eben doch darauf an, wer Intuitionen hat, und dass solche eines Kant nicht unterschätzt werden dürfen, zeigt sich darin, dass Kant, wie Zöllner nachgewiesen hat, eine Reihe der wichtigsten naturwissenschaftlichen Errungenschaften unseres Jahrhunderts anticipiert, sogar die fundamentalen Prinzipien unserer Naturwissenschaft intuitiv erkannt hat: die Erhaltung der Kraft und die Entwicklungslehre. Seine philosophischen Intuitionen haben sich aber als ebenso wertvoll erwiesen; denn alle nachkantischen Systeme sind aus der „Kritik der reinen Vernunft" herausgewachsen: Fichte, Schelling, Hegel, Herbart und Schopenhauer sind von Kant ausgegangen; Hartmann, Hellenbach und Bahnsen zweigen wiederum von Schopenhauer ab. Das ganze Denken unseres Jahrhunderts, philosophisch und naturwissenschaftlich, findet sich also *in nuce* bei Kant. In seiner Philosophie finden sich in intuitiver Form die Knospen, die seither zu Blüten sich entfaltet haben. Geniale Gedanken sind immer zeugungsfähig, indem sie, in ein fremdes Gehirn gelegt, gleichsam eine geistige Parthenogenesis herbeiführen, und es liegt lediglich an der historischen Stellung eines solchen Philosophen, dass bei ihm solche Gedanken nur in intuitiver Form auftreten können. Dies eben ist das Merkmal des Genies, Wahrheiten zu anticipieren und aus geringem Thatsachenmaterial weitgehende Folgerungen zu ziehen, während das blosse Talent ganze Wagenladungen von Thatsachen braucht, um geringe Folgerungen zu ziehen, und die Wahrheit erst findet, wenn die Wissenschaft alle dazu nötigen Daten bereits herbeigeschafft hat.

Dass nun aber so verschiedenartige Systeme aus Kant herausgewachsen sind, ist nicht etwa so zu erklären, dass Kant prinzipienlos seinen Einfällen sich überliess, wenn er metaphysische Spekulationen anstellte, sondern es liegen in ihm die Keime beschlossen, wie in einer biologischen Urform, die sich zu verschiedenen Arten differenziert; und wenn ich nun auch die Keime der mystischen Weltanschauung in Kant nachweise, so liegt darin nur die Anerkennung seines Genies, nicht etwa ein Anlehnungs-

bedürfnis im Gefühl meiner Schwäche. Die mystische Weltanschauung hat ihre Berechtigung aus sich selber zu erweisen, und dafür genügt keineswegs der Nachweis mystischer Gedankenkeime bei einem noch so berühmten Vorgänger. Inzwischen knüpfe ich an diesen Nachweis auch nur bescheidene Hoffnungen: heute nämlich noch sehen sogar Gebildete in der Mystik nur die Ausgeburt verkehrten Denkens, und diese Leute könnten wenigstens einigermassen zur Besinnung gebracht werden, wenn sie sehen, dass alle Hauptpunkte der mystischen Weltanschauung mit Ansichten übereinstimmen, die sich verstreut in Kants Werken finden, welchem verkehrtes Denken vorzuwerfen, denn doch gewagt wäre. Aber auch, dass ich Kant missverstanden, wird man nicht sagen können, denn ich werde seine eigenen Worte citieren.

Man wird zwar nach wie vor die Thatsachen der Mystik leugnen, was um so leichter ist, wenn man ihnen vorsätzlich aus dem Wege geht; man wird auch meine philosophische Verwertung dieser Thatsachen verwerfen, aber da die Übereinstimmung mit Kant nicht zu leugnen ist, wird der vorurteilsfreie Leser doch erkennen, dass Kant nur das Material von Erfahrungsthatsachen nötig gehabt hätte, um aus seinen mystischen Intuitionen, die er sein ganzes Leben hindurch bewahrte, den Angelpunkt eines metaphysischen Systems zu machen, das sich mit dem der heutigen Mystik vollständig gedeckt hätte.

Mag man mir also immerhin Originalität absprechen und mir vorwerfen, dass ich mich an Kants Rockschösse halte, so werde ich doch zufrieden sein, wenn man nur zugiebt, dass diese Rockschösse in der That existieren, und das allerdings werde ich nachweisen, und darauf allein kommt es auch an. —

Das Dogma und die Voraussetzung des Materialismus ist, dass es in der ganzen Welt nichts Übersinnliches, sondern nur Materie giebt; alles, was in die Erfahrung tritt, kann demnach nur Modifikation der Materie sein, der menschliche Geist z. B. nur Modifikation des Gehirns. Diese Anschauung lässt für Mystik keinen Raum. — Die Voraussetzung der Mystik dagegen ist, dass Sinnlichkeit und Wirklichkeit — von den Materialisten für identisch gehalten

— sich nicht decken, dass es neben der sinnlich wahrnehmbaren Welt noch eine andere giebt, neben der sinnlichen Erkenntnisweise noch eine andere, neben den Kräften und Gesetzen der sinnlichen Welt noch andere Kräfte und Gesetze.

Wie steht nun Kant zu dieser Alternative?

Wer nicht wenigstens die Möglichkeit voraussetzt, dass die Wirklichkeit über die Sinnlichkeit hinausragt, hat gar keinen Anlass, eine „Kritik der reinen Vernunft" zu schreiben. Wer der Ansicht ist, dass die wirkliche Welt und unsere Vorstellungswelt qualitativ und quantitativ sich decken, hat kein Bedürfnis, der dogmatischen Philosophie eine kritische entgegenzustellen; er kann getrost sofort an die Objekte der Erkenntnis herangehen und über die Welt philosophieren und braucht nicht erst das Organ der Erkenntnis auf seine Fähigkeiten zu prüfen. Insoferne hat die „Kritik der reinen Vernunft" den mystischen Gedanken schon zu ihrer logischen Voraussetzung. Da jedoch Kant mit den Thatsachen der Mystik unbekannt blieb — der Mesmerismus fiel nur teilweise noch in seine Zeit — so werden wir von ihm zunächst als mystische Concession nur erwarten dürfen, dass er die logische Möglichkeit einer andern Welt zugiebt.

Diesen Gedanken finden wir bei Kant sehr klar ausgesprochen. In seiner Schrift „Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" führt der § 8 die Überschrift: „Es ist im rechten metaphysischen Verstande wahr, dass mehr als eine Welt existieren könne." Er führt dieses näher aus: „Weil man nicht sagen kann, dass etwas ein Teil von einem Ganzen sei, wenn es mit den übrigen Teilen in gar keiner Verbindung steht (denn sonst würde kein Unterschied zwischen einer wirklichen Vereinigung und einer eingebildeten vorhanden sein), die Welt aber ein wirklich zusammengesetztes Wesen ist, so wird eine Substanz, die mit keinem Ding in der ganzen Welt verbunden ist, auch zu der Welt gar nicht gehören, es sei denn in Gedanken, d. h. es wird kein Teil von derselben sein. Wenn dergleichen Wesen viele sind, die mit keinem Ding in der Welt in Verknüpfung stehen, allein gegen einander eine Relation haben, so entspringt daraus ein ganz besonderes Ganzes, sie machen eine ganz besondere Welt aus. Es

ist daher nicht richtig geredet, wenn man in den Hörsälen der Weisheit immer lehrt, es könne im metaphysischen Verstande nicht mehr als eine einzige Welt existieren. Es ist wirklich möglich, dass Gott viele Welten, auch in recht metaphysischer Bedeutung genommen, erschaffen habe. Daher bleibt es unentschieden, ob solche auch wirklich existieren oder nicht.“ Weiterhin führt Kant aus, dass kein Raum, keine Ausdehnung sein würde, wenn die Substanzen nicht Kräfte hätten, ausser sich zu wirken; dass ohne Kräfte keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung, ohne diese kein Raum wäre; dass ferner die dreifache Abmessung des Raumes daher kommt, weil die Kräfte der irdischen Substanzen mit dem Quadrat der Entfernung abnehmen. Aus einem anderen Gesetz der Wirkung würde auch eine andere Dimension des Raumes folgen, also eine Welt für sich.*) Da nun aber auch unsere Seele zu jenen Substanzen gehört, die ihre Eindrücke nach dem Gesetz vom Quadrat der Entfernung empfangen, so folgt daraus, dass wir unfähig sind, einen Raum von mehr als drei Dimensionen uns vorzustellen. Nach Kant ist es nicht wahrscheinlich, dass es nur die dreidimensionale Welt giebt; es könnte deren so viele geben, als Raumesarten möglich sind, deren Bewohner sich durch die Erkenntnisart unterscheiden, wie die Bewohner unserer Welt durch den Erkenntnisgrad. Endlich hat Kant schon am Schlusse der „Naturgeschichte des Himmels“ die Möglichkeit einer überhaupt unräumlichen Welt angedeutet. Diese Geisterwelt wäre einer den Bedingungen einer Raumwelt unterworfenen Erkenntnis verschlossen. Nur in einem einzigen Falle könnte eine Einsicht in diese Geisterwelt stattfinden, dann nämlich, wenn die Seele ausser der Erkenntnisart, die räumlichen Wesen zukommt, noch die Erkenntnisart der unräumlichen Intelligenzen besässe, d. h. also wenn die Seele selber zu den Bewohnern jener Geisterwelt zählen würde. In diesem Falle wäre die Unsterblichkeit im Sinne einer Erhöhung der Menschennatur zu nehmen, nicht etwa nur als Versetzung von Planet zu Planet innerhalb unserer Welt.

*) Kant V, 24—26. (Rosenkranz.)

Die Frage nach dem Wo dieser nichtphysischen Welt existiert für Kant nicht, weil es eben zu ihrer Natur gehört, eines Raumes nicht zu bedürfen. Die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit kommt nur dem Physischen zu; also könnte die geistige Welt sehr wohl innerhalb desselben Raumes sein, wie die physische Welt. Es gehört das zum Begriffe des Nichtphysischen. Dasselbe gilt aber auch von den Bewohnern dieser geistigen Welt, die also in einen materiellen Organismus eingeschlossen sein könnten.

Wie wir als Menschen die physischen Sinne haben, so hätten die Bewohner der geistigen Welt die dieser entsprechenden nichtphysischen Sinne, die an keine Materie und keinen Raum gebunden wären. Die physischen Sinne können keine Erkenntnis von der nichtphysischen Welt haben, und nur der blosse Begriff eines nichtphysischen Erkennens ist uns erlaubt. Für die Thatsächlichkeit eines solchen wäre aber, falls unsere Seele zur Geisterwelt gehören würde, jener ausserordentliche Erfahrungsweg nötig, welchen die Geisterseher zu besitzen vorgeben. Kant leugnet nicht die Möglichkeit einer solchen nichtphysischen Erkenntnisart, gleichsam eines zweiten Gesichts unserer Seele. Er schreibt an Fräulein von Knobloch: „Soviel ist gewiss, dass, ungeachtet aller Geschichten von Erscheinungen und Handlungen des Geisterreiches, deren mir eine grosse Menge der wahrscheinlichsten bekannt ist, ich doch jederzeit der Regel der gesunden Vernunft am gemässesten zu sein erachtet habe, sich auf die verneinende Seite zu lenken; nicht als ob ich vermeinte, die Unmöglichkeit davon eingesehen zu haben (denn wie wenig ist uns doch von der Natur eines Geistes bekannt?), sondern weil sie insgesamt nicht genugsam bewiesen sind."

Auch in den „Träumen eines Geistersehers" liegt für Kant der Begriff des Pneumatischen im Gegensatz zum Physischen darin, dass eine pneumatische Substanz, ohne eine physische zu verdrängen, doch im gleichen Raum sein könnte. Wenn also eine pneumatische Welt wäre, so würde sie nicht eigentlich ein räumliches Jenseits sein, es bestünde also keine Raumesnot für sie, so wenig als für uns eine Wohnungsnot bestünde, wenn wir Menschen zugleich pneumatische Substanzen wären.

Pneumatische Substanzen nennt Kant immateriell und, wenn sie Vernunft haben, Geister. Es ist ihm nun gar nicht undenkbar, dass solche Geister in körperliche Wesen eingehen könnten, da sie ja zwar im Raum wirken, aber an sich unräumlich sind. Als ein solches Wesen, physisch und zugleich nichtphysisch, betrachtet Kant nicht nur den Menschen, sondern alle lebenden Wesen. Diese Vorstellung, dass der Mensch zugleich physisch und pneumatisch sei, nennt Kant „reizend", und er sagt, dass er sie „nicht aufgeben kann, noch will", aus ästetischen und moralischen Gründen. Solche Wesen führen also gleichsam ein doppeltes Dasein, so aber, dass die beiden Daseinsweisen sich gegenseitig fremd bleiben. Wenigstens muss dem physischen Menschen seine pneumatische Daseinsweise fremd bleiben; es könnte die Gabe, sich innerhalb des irdischen Daseins zugleich seiner pneumatischen Natur bewusst zu werden, jedenfalls nur höchst selten sein, nur als ausserordentliche Ausnahme eintreten.

Aus diesen Ausführungen Kants erkennt man nun deutlich, dass er seinen Seelenbeweis und die Spiritualität der Seele nicht auf die normale sinnliche Erkenntnisweise gründet, dass ich mich also für meine Meinung, nur eine transcendentale Psychologie könne den Seelenbeweis liefern, auf Kant berufen kann.

Ich habe diese Anschauungen Kants, die sich in den angeführten Schriften zerstreut finden, hier nur kurz zusammengezogen*), weil die Gegner ohnehin meine Berufung auf den vorkritischen Kant nicht gelten lassen werden. Bevor ich aber den kritischen und den nachkritischen Kant reden lasse, muss ich noch näher auf die „Träume eines Geistersehers" eingehen.

Bisher haben wir gesehen, dass Kant nicht *a priori* jede Möglichkeit leugnet, dass der Mensch im Leben sich zugleich seiner pneumatischen Natur bewusst wird und dadurch in Verbindung mit dem Geisterreiche kommt, — modern gesprochen, dass eine tsanscendentale Vorstellung, die Empfindungsschwelle überschreitend, zur Gehirnvorstellung wird, — und wenn es solche Wesen giebt, so müssen sich ihre geistigen Empfindungen, um

*) Vgl. Zimmermann: Kant und der Spiritismus. Wien 1879.



ihnen als Mensch bewusst zu werden, in die sinnlichen Formen kleiden, ohne doch deswegen blosse Hallucinationen zu sein. Kant hat sich sogar in der bezüglichen Literatur umgesehen, so dass ihm „eine grosse Menge der wahrscheinlichsten Geschichten bekannt ist"; aber die empirischen Beweise scheinen ihm ungenügend.

Soweit war Kant mit seinen selbständigen Gedanken gekommen, als der Seher Swedenborg von sich reden machte, wodurch seine Gedanken abermals auf diese Sache gelenkt wurden. Die dem Swedenborg zugeschriebenen Fähigkeiten entsprachen ganz dem von Kant gefassten Begriffe eines Wesens, das gleichzeitig zweien Welten angehört. Er schrieb an Swedenborg, und da er keine Antwort erhielt, ersuchte er einen ihm befreundeten Engländer, den er in Königsberg hatte kennen lernen, den Seher aufzusuchen und ihm darüber zu berichten, der denn auch mehrere Briefe an Kant darüber schrieb. Es genügt, aus diesen Berichten einen Fall von Swedenborgs Sehergabe anzuführen. Kant schreibt an Fräulein von Knobloch: „Die folgende Begebenheit aber scheint mir unter allen die grösste Beweiskraft zu haben und benimmt wirklich allem erdenklichen Zweifel die Ausflucht. Es war im Jahre 1756, als Herr von Swedenborg gegen Ende des Septembermonats am Sonnabend um 4 Uhr Nachmittags aus England ankommend, zu Gothenburg ans Land stieg. Herr William Castel bat ihn zu sich und zugleich eine Gesellschaft von fünfzehn Personen. Des Abends um 6 Uhr war Herr von Swedenborg herausgegangen und kam entfärbt und bestürzt ins Gesellschaftszimmer zurück. Er sagte, es sei eben jetzt ein gefährlicher Brand in Stockholm am Südermalm (Gothenburg liegt von Stockholm über 50 Meilen weit ab) und das Feuer griff sehr um sich. Er war unruhig und ging oft heraus. Er sagte, dass das Haus eines seiner Freunde, den er nannte, schon in der Asche läge und sein eigenes Haus in Gefahr sei. Um 8 Uhr, nachdem er wieder herausgegangen war, sagte er freudig: Gottlob, der Brand ist gelöschet, die dritte Thüre von meinem Hause! — Diese Nachricht brachte die ganze Stadt und besonders die Gesellschaft in starke Bewegung und man gab noch denselben Abend dem Gou-

verneur davon Nachricht. Sonntags des Morgens ward Swedenborg zum Gouverneur gerufen. Dieser befrug ihn um die Sache. Swedenborg beschrieb den Brand genau, wie er angefangen, wie er aufgehört hätte, und die Zeit seiner Dauer. Desselben Tages lief die Nachricht durch die ganze Stadt, wo es nun, weil der Gouverneur darauf geachtet hatte, eine noch stärkere Bewegung verursachte, da viele wegen ihrer Freunde oder wegen ihrer Güter in Besorgnis waren. Am Montage Abends kam eine Estafette, die von der Kaufmannschaft in Stockholm während des Brandes abgeschickt war, in Gothenburg an. In den Briefen ward der Brand ganz auf die erzählte Art beschrieben. Dienstags Morgens kam ein königlicher Courier an den Gouverneur mit dem Berichte von dem Brande, vom Verluste, den er verursachet, und den Häusern, die er betroffen, an; nicht im mindesten von der Nachricht unterschieden, die Swedenborg zur selbigen Zeit gegeben hatte, denn der Brand war um 8 Uhr gelöschet worden.

„Was kann man wider die Glaubwürdigkeit dieser Begebenheit anführen? Der Freund, der mir dieses schreibt, hat alles das nicht allein in Stockholm, sondern vor ungefähr zwei Monaten in Gothenburg selbst untersucht, wo er die ansehnlichsten Häuser sehr wohl kennt und wo er sich von einer ganzen Stadt, in der seit der kurzen Zeit von 1756 doch die meisten Augenzeugen noch leben, hat vollständig belehren können."*)

Wie vorteilhaft sticht dieses Verhalten Kants von dem unserer aufgeklärten Professoren ab, die, wenn sie es überhaupt der Mühe wert halten, von mystischen Phänomenen zu reden, sogar vor moralischen Angriffen nicht zurückscheuen, um solche Berichte los zu werden. Vor mir liegt die Schrift eines solchen, worin wörtlich zu lesen ist; „Wer Menschen kennt, der weiss, dass Swedenborg den fern von ihm in Stockholm erkannten Brand entweder selbst hat anstiften lassen, um sich in den Ruf eines überirdisch begabten Menschen zu setzen, oder dass er die Erkenntnis zufällig getroffen hat."**) Da nun aber aus

---

*) Kant: Träume eines Geistersehers. 73—74. (Ausg. v. Kehrbach.)

**) Hoppe: Einige Aufklärungen über das Hellsehen des Unbewussten. 14.

dem Berichte Kants erhellt, dass von einem Zufall gar nicht die Rede sein kann, indem ja das Ferngesicht des soeben in Gothenburg gelandeten Swedenborg in allen angegebenen Details mit der Wirklichkeit übereinstimmte, so muss Professor Hoppe logischer Weise annehmen, Swedenborg habe den Brand anstiften lassen. Man kann darauf nur entgegnen, dass, wenn Kant selber vor der Alternative gestanden wäre, entweder sich selber für einfältig zu halten, oder Swedenborg — dessen Charakter selbst bei seinen Gegnern im höchsten Ansehen stand — ohne jeden Beweis für einen Lumpen zu erklären, er bei seiner strengen Gerechtigkeitsliebe freudig zur ersteren Hypothese, als der einfacheren, gegriffen hätte. Auch das Verfahren, Swedenborg für einen Narren zu erklären, ist sehr beliebt, um diesen unbequemen Mann los zu werden. Dies thut z. B. Professor Zimmermann; ja er stellt sogar diese Meinung als die von Kant selber hin, indem er sagt: „Es ist gewiss kein Zufall, dass Kant gerade in der Zeit, da er Swedenborgs Schriften gelesen haben muss . . . seinen ‚Versuch über die Krankheiten des Kopfes' schrieb. Die Erklärung, die Kant vom Verrückten, insbesondere vom Phantasten giebt, passt genau auf Swedenborg."*) Diese Behauptung Zimmermanns hat nun aber nicht einmal den Wert einer blossen Hypothese; denn es ist genau nachweisbar, dass Kant zu seiner Abhandlung über die Krankheiten des Kopfes durch einen halbverrückten Schwärmer veranlasst wurde, der, mit einer Herde von Ziegen herumziehend, nach Königsberg kam und immer Bibelstellen, besonders aus den Propheten, im Munde führte, daher ihn das Volk den Ziegenpropheten nannte.**)

Kant wendete also dem Falle Swedenborg seine Aufmerksamkeit zu, weil er die gesuchte empirische Bestätigung seiner Ansichten über die Natur des Menschen zu finden hoffte, die wir bereits kennen gelernt haben. Denn wenn auch damals bereits in seinem Geiste die „Kritik der reinen Vernunft" reifte, die den

*) Zimmermann: Kant und der Spiritismus. 62.

**) Borowski: Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants. 64. 206—210.

Verzicht der Philosophie auf metaphysische Einsichten ausspricht, so bezieht sich ein solcher Verzicht doch nur auf die metaphysischen Gewissheiten und gilt auch nur vorbehaltlich künftiger Erfahrungen. Dagegen blieb es Kant selbst nach seinem Hauptwerke noch ganz unbenommen, im Gebiete metaphysischer Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten sich zu ergehen; schon aus psychologischen Gründen, ja aus dem Begriffe des Philosophen, der ohne tiefen Drang nach metaphysischen Einsichten nicht gedacht werden kann, folgt, dass Kant mindestens für seinen Privatgebrauch sich eine Metaphysik zurecht gelegt hatte. Einiges davon haben wir bereits kennen gelernt; er bestätigt es aber noch ausdrücklich in den „Träumen eines Geistersehers", noch deutlicher aber in seinen „Vorlesungen".

Leider sind nun aber die Gedanken unserer Philosophen dem Publikum sehr wenig im Original bekannt, sondern meistens nur durch Darstellungen aus zweiter Hand. Wer nämlich im Gebiete der Philosophie an Mangel eigener Ideen leidet, beschäftigt sich meistens damit, die Ideen seiner Vorgänger zu analysieren und darzustellen. Jeder neuernannte Privatdocent glaubt zunächst, mit einer Geschichte der Philosophie oder wenigstens einer Periode derselben die Leser beglücken zu sollen, und leider werden solche Bücher auch mehr gelesen, als die Philosophen selbst, weil, wie schon Börne sagt, die Deutschen lieber ein Buch über ein Buch lesen, als das Buch selber. Wer sich nun aber überzeugen will, welche Verzerrungen die Originalgedanken unserer Philosophen oft erleiden, indem sie durch ein fremdes Gehirn hindurchgehen, der kann nichts Besseres thun, als Kants „Träume eines Geistersehers", dann aber das zu lesen, was die Darstellungen aus zweiter Hand daraus machen. Man erkennt die Gedanken Kants kaum mehr; sie nehmen sich in diesen Reproduktionen aus, wie ein Raphaelisches Bild durch ein Vexierglas gesehen. Der Leser erfährt dort, dass Kant in den „Träumen" einen Schlag gegen den Geisterglauben geführt, von dem sich dieser nicht mehr erholen wird, und Professor Rosenkranz sagt: „Wenn man Kants so wohl geschriebene und wohl begründete Abhandlung liest, so möchte man angesichts der Aufregung, die in unserer

Zeit ähnliche Zerrbilder der absoluten Wahrheit gemacht haben, den einfachen und wohlfeilen Wiederabdruck so klassischer Schriften als Gegenmittel wünschen, . . . denn solche Dinge sollten endlich auch einmal für allemal geschrieben sein können."*)

Man findet eben in jedem Buche nur sich selber; man bewahrt davon nur, was man begreift und mehr oder minder dunkel bereits wusste; das andere lässt man fallen. Da nun die Wissenschaft unseres Jahrhunderts dem Geisterglauben so abhold ist, so accentuiert man auch in Kants „Träumen" nur das, was diese Abneigung bestätigt, und übersieht die andere Hälfte. Der Wunsch des Professor Rosenkranz ist nun erfüllt; in Reclams Universalbibliothek sind die „Träume" aufgenommen und um 20 Pfennige zu beziehen. Soll nun aber, was Kant dort sagt, einmal für allemal geschrieben sein, so muss das von der ganzen Abhandlung gelten, nicht bloss von jenen Sätzen, die in die Vorurteile unseres Jahrhunderts passen. Der Leser kann sich nun aber leicht überzeugen, dass Kant in den „Träumen" nicht bloss als Zermalmer auftritt, nicht bloss Negationen aufstellt, sondern auch sehr klare und bestimmte Positionen, nämlich solche mystische Vorstellungen, die zwar nur den Wert von Intuitionen, also keine absolute Beweiskraft haben, aber deren sich Kant eben doch nicht entschlagen konnte.

Zwar führt Kant selber die Worte des Aristoteles an: „Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; träumen wir aber, so hat jeder seine eigene" — und fügt bei: „Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, dass sie träumen."**) Da nun die Welt in dem Kopfe eines jeden Metaphysikers anders sich darstellt, so kann man von ihnen sagen, dass sie träumen, und weil nun Kant das von seiner eigenen Metaphysik ebenfalls zugeben muss, welche mit der Theorie Swedenborgs übereinstimmt, so gab er, von beiden sprechend, seiner Schrift den Titel:

---

*) Kant. XII. 147. (Rosenkranz.)
**) Kant: Träume. 31. (Kehrbach.)



„Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.“ Kant spricht also seinen eigenen metaphysischen Vorstellungen keinen grösseren Wert zu, als den metaphysischen Vorstellungen eines Geistersehers wie Swedenborg, die eben auch schwer beweisbar sind. Er leugnet aber nicht — und darauf kommt es hier an —, dass er sich solchen Träumen hingegeben, und er gesteht, dass seine Metaphysik eine ganz auffallende Ähnlichkeit mit der Theorie Swedenborgs hat.

Swedenborg behauptete, Umgang mit Geistern zu haben, und Kant, lange bevor er von Swedenborg gehört, hatte sich mit der Frage beschäftigt, unter welcher Bedingung es überhaupt möglich sei, dass ein Mensch Einsichten in die intelligible Welt haben könne. Er kommt zu dem Resultat, dass es nur unter einer einzigen Bedingung möglich ist, wenn nämlich der Mensch gleichzeitig ein körperliches Wesen und Mitglied des Geisterreiches wäre. Eben dies war nun aber Kants Meinung nicht bloss in Bezug auf den Menschen, sondern alle lebenden Geschöpfe. Daher sagt er: „Ich gestehe, dass ich sehr geneigt bin, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen. . . . Da nun diese immateriellen Wesen selbstthätige Prinzipien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, so ist diejenige Folge, auf die man zunächst gerät, diese: dass sie unter einander unmittelbar vereinigt vielleicht ein grosses Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (*mundus intelligibilis*) nennen kann. . . . Diese immaterielle Welt kann also als ein für sich bestehendes Ganze angesehen werden, deren Teile unter einander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittlung körperlicher Dinge, so dass dieses letztere Verhältnis zufällig ist und nur einigen zukommen darf, ja, wo sie auch angetroffen werden, nicht hindert, dass nicht eben die immateriellen Wesen, welche durch die Vermittlung der Materie in einander wirken, ausser diesem noch in einer besonderen und durchgängigen Verbindung stehen und jederzeit unter einander als immaterielle Wesen wechselseitig Einfluss ausüben, so dass das Verhältnis derselben vermittelst der Materie nur zufällig und

auf einer besonderen göttlichen Anstalt beruht, jene hingegen natürlich und unauflöslich ist.‘*)

Kant konnte sich also mit diesem Problem beschäftigen, ohne dass ihn der Vorwurf trifft, in den von ihm beseitigten Dogmatismus zurückzufallen. Denn wenn auch der Mensch von seiner pneumatischen Natur nichts weiss, weil das intelligible Bewusstsein vom sinnlichen nicht umfasst wird, so könnte diese Unbewusstheit doch möglicherweise eine Ausnahme erleiden, weil ja der sinnliche Mensch und das intelligible Subjekt im Grunde doch nur ein und dasselbe Wesen sind. Für die Möglichkeit eines doppelten Bewusstseins in einem und demselben Wesen konnte sich Kant auf die Nachtwandler berufen.**) Hätte er den künstlichen Somnambulismus gekannt, so würde er diesen mit seinem doppelten Bewusstsein und erinnerungslosen Erwachen zum Vergleich herangezogen haben und würde gesagt haben, dass wir bei der Incarnation unser intelligibles Dasein ebenso vergessen, wie die Somnambulen erinnerungslos aus der Ekstase erwachen. Dagegen fehlte es Kant allerdings an Thatsachen, um auch die Wirklichkeit eines intelligiblen Bewusstseins neben dem sinnlichen zu beweisen; aber er glaubte daran, und obwohl in der Hoffnung getäuscht, bei Swedenborg den Beweis zu finden, schreibt er doch zuversichtlich: „es wird künftig noch bewiesen werden.“

Kant vermutet also, dass eine intelligible Welt der Geister bestehe, dass die menschliche Seele derselben angehöre, dass die irdische Existenz der lebenden Geschöpfe nur zufällig, die gleichzeitige intelligible Existenz die Regel sei, endlich dass die Seele des irdischen Menschen vermöge seiner gleichzeitigen intelligiblen Natur Einflüsse aus der Geisterwelt empfangen könne.

Wäre der Mensch nur irdisch, so wäre an einen solchen Einfluss wegen der totalen Verschiedenartigkeit der beiden Welten, ihrer Bewohner und deren Erkenntnisweise nicht zu denken. Ist aber der Mensch gleichzeitig intelligibel, so eröffnet sich wenigstens die Möglichkeit eines intelligiblen Einflusses zunächst auf seine

---

*) Kant: Träume. 14—17.
**) A. a. O. 27.

intelligible Seele, so dass es sich nur mehr um die weitere Frage handelt, ob dann solche Einflüsse auch auf den materiellen Menschen übergehen, zu Gehirnvorstellungen und dadurch bewusst werden können, was, in moderner Sprache ausgedrückt, vermöge der Verlegung unserer Empfindungsschwelle möglich wäre. Diese physiologische Vorbedingung ist eben so notwendig, als die von Kant angeführte metaphysische Vorbedingung; denn da die letztere, die Gleichzeitigkeit des intelligiblen Subjekts mit der irdischen Person, eine constante ist, so müssten wir — falls sie allein genügen sollte — beständig hellsehend sein. Das sind wir aber nicht immer; also muss zu der constanten metaphysischen Vorbedingung noch eine temporäre physiologische hinzukommen, und tritt das Hellsehen nur in Zuständen ein, die mit der Verlegung der Empfindungsschwelle verbunden sind. Kant ist nicht abgeneigt, zu glauben, dass die Schlafzustände dazu Gelegenheit bieten: „Gewisse Philosophen glauben, sich ohne den mindesten besorglichen Einspruch auf den Zustand des festen Schlafes berufen zu können, wenn sie die Wirklichkeit dunkler Vorstellungen beweisen wollen, da sich doch nichts weiter hiervon mit Sicherheit sagen lässt, als dass wir uns im Wachen keiner von denjenigen erinnern, die wir im festen Schlafe etwa mochten gehabt haben, und daraus nur soviel folgt, dass sie beim Erwachen nicht klar vorgestellt worden, nicht aber, dass sie auch damals, als wir schliefen, dunkel waren. Ich vermute vielmehr, dass dieselben klärer und ausgebreiteter sein mögen, als selbst die kläresten im Wachen; weil dieses bei der völligen Ruhe äusserer Sinne von einem so thätigen Wesen, als die Seele ist, zu erwarten ist, wiewohl, da der Körper des Menschen zu der Zeit nicht mitempfunden ist, beim Erwachen die begleitende Idee desselben ermangelt, welche den vorigen Zustand der Gedanken, als zu eben derselben Person gehörig, zum Bewusstsein verhelfen könnte. Die Handlungen einiger Schlafwanderer, welche bisweilen in solchem Zustande mehr Verstand als sonsten zeigen, ob sie sich gleich nichts davon beim Erwachen erinnern, bestätigen die Möglichkeit dessen, was ich vom festen Schlafe vermute. Die Träume dagegen, das ist, die Vorstellungen des Schlafenden, deren er sich beim Er-

wachen erinnert, gehören nicht hierher. Denn alsdann schläft der Mensch nicht völlig; er empfindet in einem gewissen Grade klar und webt seine Geisteshandlungen in die Eindrücke der äusseren Sinne. Daher er sich ihrer zum Teil nachher erinnert, aber auch an ihnen lauter wilde und abgeschmackte Chimären antrifft, wie sie es denn notwendig sein müssen, da in ihnen Ideen der Phantasie und die der äusseren Empfindung unter einander geworfen werden."*)

Diese Vermutung Kants, dass gerade die wertvollen, nicht körperlich bedingten Träume des festen Schlafes von Erinnerungslosigkeit gefolgt sind, und dass wir darin klarere und ausgebreitetere Vorstellungen haben, als selbst im Wachen, ist durch den Somnambulismus glänzend bestätigt worden. Kant deutet aber in obigen Worten auch die Folgerung an, die ich in der „Philosophie der Mystik" gezogen habe, dass solche Vorstellungen dem transcendentalen Subjekt angehören.

Solche Vorstellungen werden freilich durch den Übergang ins Gehirn, der auch die nachträgliche Erinnerung möglich macht, einigermassen entwertet, weil sie alsdann in die sinnlichen Erkenntnisformen sich kleiden. „Diese Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, darf indessen nicht als ein so grosses Hindernis angesehen werden, dass sie alle Möglichkeit aufhebe, sich bisweilen der Einflüsse von Seiten der Geisterwelt sogar in diesem Leben bewusst zu werden. Denn sie können in das persönliche Bewusstsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, dass sie nach dem Gesetz der vergesellschaftenden Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sind, und analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken, die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbole sind. Denn es ist doch immer eben dieselbe Substanz, die zu dieser Welt sowohl als zu der andern wie ein Glied gehört, und beiderlei Art von Vorstellungen gehören zu demselben Subjekte

*) Träume. 27.

und sind mit einander verknüpft.“*) Da nun aber geistige Empfindungen, die unser transcendentales Subjekt liefert und durch Vermittlung desselben andere Geister uns liefern mögen, beim Übergang ins Bewusstsein „in Schattenbilder der sinnlichen Dinge umgeschaffen werden“ und „genau in das Hirngespinst der Einbildung verwebt werden“, so ist es unmöglich, das Wahre davon von den Blendwerken der Phantasie zu unterscheiden. Da ferner der Zustand des Sehers eine „ungewöhnlich grosse Reizbarkeit“ und „ein verändertes Gleichgewicht in den Nerven“ voraussetzt, so kann dieser Zustand auch „eine wirkliche Krankheit“ anzeigen; endlich würde es auch nicht befremdlich sein, wenn ein solcher Seher, weil er in dem Gemenge seiner Vorstellungen Wahres und Falsches nicht zu unterscheiden vermag, zugleich ein Phantast wäre und bei dieser Hereinziehung fremder Vorstellungen in die äussere Empfindung „wilde Chimären und wunderliche Fratzen ausgeheckt werden.“**)

Davon überzeugte sich nun Kant selber, als er Swedenborgs Schriften las. Swedenborgs Geisterglaube ist ein ganz naiver. Er hat keine Ahnung davon, dass die Verwandlung geistiger Vorstellungen in leibliche, d. h. transcendentaler Vorstellungen in Gehirnvorstellungen, ihnen nur mehr einen allegorischen und symbolischen Wert lässt. Swedenborg hält alle seine Visionen für *sensu proprio* wahr; darum war Kant vollkommen enttäuscht — wie es ja noch dem heutigen Leser gehen wird — und fand darin nur Chimären und Phantasien.

Nach den dargelegten Prinzipien Kants ist gleichwohl zu unterscheiden zwischen dem Inhalt der Visionen — der ganz wertlos sein kann — und der transcendental-psychologischen Grundbedingung für die Möglichkeit, Geistereinflüsse zu empfangen, die nach Swedenborg darin besteht, dass wir gleichzeitig zweien Welten angehören. Diese Theorie Swedenborgs verwirft Kant nicht nur nicht, sondern betont, dass sie seinen eigenen metaphysischen Vorstellungen gleicht; darum verwahrt er sich sogar

---

*) A. a. O. 27—28.
**) A. a. O. 28—30.

ganz ernstlich gegen die Vermutung eines Plagiats.*) Nicht Swedenborgs Visionen will ich also im Nachfolgenden verteidigen, sondern lediglich seine Theorie, welche Kant anerkannt hat, wie die nachfolgenden Parallelstellen beweisen mögen.

Kant.

Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zweien Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, sofern sie zu persönlicher Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und erteilt, so dass, sobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt, und sich ihrem Bewusstsein zum klaren Anschauen eröffnen müsste.**)

Es ist demnach so gut als demonstriert, oder es könnte leichtlich bewiesen werden, wenn man weitläufig sein wollte, oder noch besser, es wird künftig, ich weiss nicht wo oder wenn, noch bewiesen werden: dass die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, dass sie wechselweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren sie sich aber als Mensch nicht bewusst ist, so lange alles wohl steht.†)

Swedenborg.

Der Mensch ist also erschaffen worden, dass er zugleich in der geistigen Welt und in der natürlichen Welt sein könne. Die geistliche Welt ist, wo die Engel sind, und die natürliche Welt ist, wo die Menschen sind. Und weil der Mensch also erschaffen worden ist, so ist ihm daher ein Innwendiges und ein Auswendiges gegeben worden; das Innwendige, wodurch er in der geistlichen Welt, und das Auswendige, dadurch er in der natürlichen Welt sein kann. Sein Innwendiges ist, was der innere Mensch ist, und das Auswendige ist, was sein äusserer Mensch genannt ist.***)

Und doch ist der Mensch so erschaffen, dass er nach seinem Innern nicht sterben kann.††)

Und dieses darf ich noch hinzufügen, dass ein jeder Mensch, so lange er im Leibe lebet, auch in Ansehung seines Geistes mit den Geistern in Gemeinschaft ist, ob er es gleich nicht weiss.†††)

*) Träume. 51.
**) Träume. 20.
***) Swedenborg: Vom neuen Jerusalem. § 25.
†) Träume. 21.
††) Swedenborg: Warum der Herr auf der Erde geboren?
†††) Swedenborg: Von der Geisterwelt. § 438.

Es ist demnach zwar einerlei Subjekt, was der sichtbaren und unsichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht eben dieselbe Person, weil die Vorstellungen der einen, ihrer verschiedenen Beschaffenheit wegen, keine begleitenden Ideen von denen der anderen Welt sind, und daher, was ich als Geist denke, von mir als Mensch nicht erinnert wird, und umgekehrt . . . Übrigens mögen die Vorstellungen von der Geisterwelt so klar und anschauend sein, wie man will, so ist dieses doch nicht hinlänglich, um mich deren als Mensch bewusst zu werden; wie denn sogar die Vorstellung seiner selbst (d. i. der Seele) als eines Geistes wohl durch Schlüsse erworben wird bei keinem Menschen aber ein anschauender und Erfahrungsbegriff ist.*)

Andererseits ist es auch wahrscheinlich, dass die geistigen Naturen . . . . in die Seelen der Menschen als Wesen von einerlei Natur einfliessen können, und auch wirklich jederzeit mit ihr in wechselseitiger Gemeinschaft stehen, doch so, dass in der Mitteilung . . . . die Begriffe der Seele, als anschauende Vorstellungen von immateriellen Dingen, nicht in das klare Bewusstsein des Menschen übergehen können, wenigstens nicht in ihrer eigentlichen Beschaffenheit, weil die Materialien zu beiderlei Ideen von verschiedener Art sind.††)

Das Leben bei dem Menschen ist zweifach: das tierische und das geistige Denn der Mensch ist in seinem Wesen ein Geist, und steht zugleich nach seinem Innwendigen in einer Gemeinschaft mit den Geistern: daher kann derjenige, dem Gott das Innere aufgeschlossen, mit ihnen, wie ein Mensch mit den anderen reden, und dieses ist mir täglich seit vielen Jahren erlaubt worden.**)

Hieraus erhellt, dass der Mensch dazu erschaffen sei, damit er, indem er auf Erden unter den Menschen lebt, zugleich im Himmel unter den Engeln leben sollte; weil aber der Mensch so leiblich geworden ist, hat er sich den Himmel zugeschlossen.***)

Dass der Mensch nicht weiss, dass er seinem Gemüte nach inmitten der Geister ist, kommt daher, dass jene Geister, mit welchen er in der geistigen Welt in Gemeinschaft steht, geistig denken und reden, der Geist des Menschen aber, so lange er im materiellen Körper ist, natürlich, und das geistige Denken und Reden von dem natürlichen Menschen nicht verstanden noch wahrgenommen werden kann.†)

Da doch die Seele nichts anderes ist, als das Leben des Menschen, der Geist aber ist der Mensch selber, und der irdische Leib, den er in der Welt herumträgt, ist nur ein dienstbares Werkzeug, wodurch der Geist, welcher der Mensch selber ist, in der natürlichen Welt seine gehörige Wirkung thut.†††)

Der Mensch, an und für sich be-

*) Träume. 26.
**) Swedenborg: Von den Erden im Weltall.
***) Swedenborg: Himmlische Geheimnisse. § 1885.
†) Swedenborgs Leben und Lehre (1880). 254.
††) Träume. 21.
†††) Swedenborg: Von der Hölle. § 602.

Leben. Das tierische ist das Leben des Menschen, als Mensch; und hierzu ist der Körper nötig, dass der Mensch lebe. Das andere Leben ist das geistige Leben, wo die Seele, unabhängig vom Körper, dieselben Actus des Lebens auszuüben continuieren muss. Zu dem tierischen Leben ist der Körper nötig; da ist die Seele mit dem Körper in Verbindung; sie wirkt in dem Körper und belebt denselben. Wenn nun die Maschine des Körpers zerstört ist, dass die Seele in sie nicht mehr wirken kann, so hört zwar das tierische Leben auf, aber nicht das geistige.**)

trachtet, ist ein Geist, und das Leibliche, welches ihm nur wegen der Verrichtung in der natürlichen Welt zugegeben worden ist, ist nur das Werkzeugliche des Geistes.*)

Der Mensch, in sich selbst betrachtet, ist ein Geist und auch in der gleichen Gestalt; denn alles, was im Menschen lebt und empfindet, kommt seinem Geiste zu, und in dem Menschen, von seinem Haupte an, bis zu seinen Fusssohlen, ist nicht das Mindeste, das nicht Leben und Gefühl habe; daher kommt es nun, dass wenn der Leib von seinem Geiste getrennt wird, welches man Sterben nennt, der Mensch dennoch ein Mensch bleibt und lebt.***)

Es geschieht demnach in vollständiger Übereinstimmung mit Kant und Swedenborg, dass ich in meinen mystischen Schriften die Gleichzeitigkeit eines transcendentalen Subjekts mit dem irdischen Menschen ausgesprochen habe, indem ich zunächst aus der Thatsache der dramatischen Spaltung des Ich im Traume die psychologische Möglichkeit, sodann aber aus den Fähigkeiten der Hypnotisierten, Somnambulen und Medien die metaphysische Wirklichkeit dieser Gleichzeitigkeit bewies. Bei Kant, weil er diese Thatsachen nicht kannte, ist seine Erkenntnis rein intuitiv und um so bewundernswerter; Swedenborg dagegen leitete diese Gleichzeitigkeit als logische Folgerung aus seinem eigenen inneren Leben ab.

Dadurch wird nun die Seelenlehre in ganz neue Bahnen gelenkt. Ihr Accent wird aus dem Bewusstsein ins Unbewusste verlegt. Aber dieses Unbewusste ist bei Kant nicht an sich unbewusst, sondern nur vom irdischen Menschen ungewusst und ist ferner individuell. Kant beseitigt also den Materialismus, wie Pantheismus.

---

*) Swedenborg: Von der geistigen Welt. § 435.

**) Kant: Psychologie. S. 79 der vorliegenden, auch für die nachfolgenden Citate gültigen Ausgabe.

***) Swedenborg: Von der geistigen Welt. § 432.

Aber auch dafür kann ich mich auf Kant nun nachträglich berufen, dass ich auf dem Wege der transcendentalen Psychologie die Lösung des Menschenrätsels gesucht habe. Kant sagt: „Eben so wenig, als die empirische Physik zur Metaphysik gehört, eben so wenig“ — er unterstreicht die Worte — „gehöret auch die empirische Psychologie zur Metaphysik. Denn die Erfahrungslehre des inneren Sinnes ist die Erkenntnis der Erscheinungen des inneren Sinnes, so wie die Körper Erscheinungen des äusseren Sinnes sind.“*) Metaphysisch verwendbar ist also nur die transcendentale Psychologie. Darum verbindet auch Kant seine metaphysischen Spekulationen über den Menschen mit einer Untersuchung über einen Geisterseher. Daraus geht hervor, dass, wenn Kant überhaupt eine Philosophie des Menschen geschrieben hätte, es eine Philosophie der Mystik gewesen wäre. Als aber ich eine solche schrieb, wussten meine Gegner genau zu beweisen, dass schon die ganze Grundlage meiner Philosophie eine verfehlte sei, und dass ich, soweit ich mich auf Kant berufe, denselben missverstanden habe!

Aus der Gleichzeitigkeit des transcendentalen Subjekts mit der irdischen Person ergeben sich nun aber deduktiv wiederum Folgerungen von sehr merkwürdiger Art, die ich in meinen mystischen Schriften gezogen habe und bezüglich welcher ich nun ebenfalls in der Lage bin, mich auf Kant zu berufen.

In seinen „sämtlichen Werken“ allerdings steht davon nichts. Kant hat überhaupt die Schwelle der Metaphysik nur selten überschritten. Er hat in seiner „Naturgeschichte des Himmels“, in der „wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ und in den „Träumen eines Geistersehers“ zwar seine Geneigtheit gezeigt, sich auf metaphysische Spekulationen über den Menschen einzulassen; aber beim Mangel an Erfahrungsthatsachen hat er sich in dieser Richtung nie weit vorgewagt und seine Hauptaufgabe darüber nie vergessen. Er weiss es ja, dass die Metaphysiker, so lange jeder in einer besonderen Welt lebt, jeder ein anderes System aufstellt, nur als Träumer angesehen werden können, und

*) Psychologie. 5.

dass diesem anarchischen Zustande der Philosophie nur ein Ende gemacht werden kann durch eine „Kritik der reinen Vernunft."

In einem Punkte jedoch kommt Kant auch in diesem seinem Hauptwerke, sowie in der „Praktischen Vernunft", auf seine mystische Anschauung des Menschen zurück. Schon in den „Träumen" sieht nämlich Kant in den sittlichen Antrieben einen Beweis für die intelligible Natur des Menschen. Die Ethik ist ihm ein Kapitel der Metaphysik und er verwahrt sich gegen die oberflächliche Erklärung derselben aus einem (etwa darwinistisch entwickelten) sittlichen Gefühl, wodurch die Ethik in blosse empirische Psychologie verwandelt würde. Der sittliche Antrieb, der als „ein fremder Wille in uns wirksam" ist und als „geheime Macht uns nötigt, unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten", erscheint ihm als ein Ausfluss aus einer Welt, deren Wesen zu einer „moralischen Einheit" verbunden sind. „Weil das Sittliche der That den inneren Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicherweise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister die der ganzen Moralität adäquate Wirkung nach sich ziehen. Dadurch würde es nun geschehen, dass die Seele des Menschen schon in diesem Leben dem sittlichen Zustand zufolge ihre Stelle unter den geistigen Substanzen des Universums einnehmen müsste."*)

Diese Ableitung der Ethik aus der intelligiblen Natur des Menschen finden wir auch in der „Kritik der reinen Vernunft". In der Darstellung der dritten Antinomie „Möglichkeit der Causalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetz der Naturnotwendigkeit" führt Kant aus, dass wir dem Menschen, der als sinnliches Wesen in Bezug auf alle seine Handlungen dem Gesetze der Naturnotwendigkeit unterworfen ist, neben seinem empirischen Charakter einen intelligiblen zuschreiben müssen, der, weil er nicht zur irdischen Erscheinung gehört, als frei anzusehen ist, aber nur erschlossen werden kann, d. h. eben intelligibel ist. Der empirische Charakter ist die zeitlich auseinandergezogene Erscheinung des intelligiblen Charakters. „So würde denn Frei-

*) Träume. 23—25.

heit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensibilen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden."*) Es ist nicht erlaubt, die menschlichen Handlungen vom Naturgesetze der Causalität auszunehmen, sie sind demselben so gut unterworfen, als jede andere Erscheinung der sinnlichen Welt; jede Handlung ist das notwendige Produkt von Motiv und Charakter. Aber die empirische Causalität selbst ist nur die Erscheinung einer nicht empirischen, intelligiblen Causalität. „Auf diese Weise würde das handelnde Subjekt, als *causa phaenomenon*, mit der Natur in unzertrennlicher Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet sein, und nur das *noumenon* dieses Subjekts (mit aller Causalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empirischen Gegenstande zu dem transcendentalen aufsteigen will, als bloss intelligibel müssten angesehen werden."**) In Ansehung des intelligiblen Charakters sind wir also für unsere Handlungen verantwortlich; in der naturwissenschaftlichen Erklärung des Menschen dagegen giebt es weder Freiheit, noch Verantwortlichkeit, also keine Moral, die allererst möglich ist, wenn wir ein transcendentales Subjekt annehmen.

Dieselben Anschauungen finden wir in der „Kritik der praktischen Vernunft." Auch dort erklärt Kant Freiheit und Moral für unzertrennliche Begriffe. Auch dort verwirft er die Erklärung der Ethik aus der empirischen Psychologie und erklärt die Freiheit für ein „transcendentales Prädikat", so dass also die Freiheit die „Eröffnung einer intelligiblen Welt" nach sich ziehe. Dagegen sei die bloss psychologische Freiheit, auf welche Empiriker die Moral zu begründen denken, im Grunde nicht besser, „als die Freiheit eines Bratenwenders, der, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet." Der Mensch, der sich im sinnlichen Selbstbewusstsein betrachtet, erkennt die Notwendigkeit seiner Handlungen, und an dieser ist so wenig zu

*) Kritik der reinen Vernunft. 434. (Kehrbach.)
**) A. a. O. 435—427.

zweifeln, dass, „wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äussere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei.“ Dasselbe Wesen, das sich als sinnlich in die Kette der Naturnotwendigkeit eingegliedert weiss, ist sich doch andererseits „als Ding an sich selbst bewusst“, weiss sich also als intelligibles Wesen frei. Von diesem intelligiblen Subjekt haben wir keine Anschauung, aber „in Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird.“*) Endlich spricht Kant auch in seiner „Metaphysik der Sitten“ es aus, dass der moralische Wille in uns der Wille unseres transcendentalen Subjekts ist.

Allen Versuchen der Neuzeit, die Moral aus der sinnlichen Ordnung der Dinge abzuleiten, die Metaphysik derselben in empirische Psychologie zu verwandeln, würde Kant entgegenstellen, dass die Moral und die intelligible Welt mit einander stehen und fallen, dass also die Naturforscher, welche vermeinen, das Wort Moral im Munde führen zu dürfen, im Grunde unlogisch sind. In der That, wenn wir nur sinnliche Wesen wären, wären wir unlogisch, uns moralisch zu bemühen, sondern hätten alles Recht, ausschliesslich der Stimme des Egoismus zu folgen. Kant sagt: „Wenn nun der Mensch eine andere Welt annimmt, so muss er auch seine Handlungen darnach einrichten, sonst handelt er wie ein Bösewicht. Nimmt er aber die andere Welt nicht an, so würde er wie ein Thor handeln, wenn er seine Handlungen dem Gesetze, das er durch die Vernunft einsieht, conform einrichten wollte; denn alsdann wäre der ärgste Bösewicht der beste und

*) Kritik der praktischen Vernunft. (Kehrbach) 113. 114. 118. 120.

klügste, indem er nur hier sein Glück zu befördern sucht, weil er doch kein künftiges hoffen kann."*) Einer Moral, die unser eigenes transcendentales Wohl fördert, kann man nun allerdings den Vorwurf des transcendentalen Egoismus machen — wie Hartmann es mir vorgeworfen hat —; aber Kant nimmt daran nicht den mindesten Anstoss, weil er eben weiss, dass zwar der irdische, aber nicht der transcendentale Egoismus mit dem fremden Wohl in Widerspruch steht. „Wenn ich mich den moralischen Gesetzen conform verhalten und der Glückseligkeit würdig gemacht habe, so sollte ich auch zum Besitze dieser Glückseligkeit gelangen. Das geschieht aber nicht. Diese Triebfeder fehlt den moralischen Gesetzen; sie führen keine solche Verheissung mit sich. Ohne solche Triebfedern aber sind sie nur Gründe der Dijudication, aber nicht der Execution; sie sind objektiv-, aber nicht subjektiv-praktisch. Ich sehe wohl die Bedingung ein, unter der ein freihandelndes Wesen der Glückseligkeit würdig sein kann, aber ich werde nicht gewahr, dass ein Wesen, wenn es sich so verhalten hat, dass es der Glückseligkeit würdig ist, unter dieser Bedingung auch wirklich derselben teilhaftig wird. Kann man aber das nicht hoffen, so haben die Gesetze der Sitten auch keine treibende Kraft; denn kein Geschöpf kann in Ansehung des Punktes der Glückseligkeit gleichgültig sein; dieses ist der Natur jedes Geschöpfes gemäss. Die moralischen Gesetze sind also zwar wohl in Ansehung der Dijudikation richtig, aber in Ansehung der Exekution praktisch leer. Sie haben zwar, dem Verstande nach, eine bewegende Kraft des Wohlgefallens und Missfallens, aber sie haben keine treibende Kraft, wenn sie nicht im Zusammenhang der Glückseligkeit stehen. . . . Es muss demnach eine Verheissung sein, der Glückseligkeit wirklich teilhaftig zu werden, wenn man sich ihrer würdig gemacht hat."**) Das Moralgesetz würde also nach Kant ohne transcendentalen Egoismus schöne Theorie bleiben, aber nie treibende Kraft haben, worauf es doch ankommt. An diesem Egoismus

*) Psychologie. 82.

**) Vorlesungen über Metaphysik. (Poelitz) 290—292

stösst sich aber Kant so wenig, dass er aus ihm sogar das Dasein Gottes ableitet, ja den letzten Zweck der Welt damit zusammenfallen lässt.*)

So ist denn Kant durch alle seine Entwicklungsperioden hindurch der Annahme eines transcendentalen Subjekts treu geblieben, wiewohl er es nur aus einer einzigen Thatsache, dem Moralgesetz in uns, nachweisen konnte.

Das transcendentale Subjekt ist nun aber der Grundpfeiler, die logische Voraussetzung aller Mystik. Seine Anerkennung aber führt zu Folgerungen, die ich um so leichter zu ziehen vermochte, als mir noch andere mystische Thatsachen bekannt waren, als die der Ethik. Diese Folgerungen, die sich aus der Gleichzeitigkeit des transcendentalen Subjekts mit der irdischen Person ergeben, war ich genötigt, auf eigene Rechnung zu ziehen, weil ich der verzeihlichen Meinung war, die Gesamtausgaben Kants für vollständig zu halten. Dass ich dafür jenen Dank erntete, den jeder erntet, der gegen die Denkmode verstösst, war vorauszusehen, konnte mich aber nicht irre machen, weil in unseren Tagen eine geradezu bodenlose Unwissenheit in Sachen der Mystik herrscht, und zwar gerade in wissenschaftlichen Kreisen, deren abfälliges Urteil mir daher höchst gleichgültig sein konnte.

Um so mehr aber war ich überrascht, als ich endlich ein Exemplar von Kants „Vorlesungen über Metaphysik" auftrieb, darin dieselben Folgerungen gezogen zu finden, und zwar teilweise mit solcher Übereinstimmung, dass, wenn mir diese Form nicht zu prätentiös erscheinen würde, ich nun eine ganze Reihe von Parallelstellen anführen könnte, wie ich es oben zwischen Kant und Swedenborg gethan. Wenn ich es der Mühe wert hielte, könnte ich mich nun an der Verlegenheit meiner Gegner weiden, die entweder ihre verächtliche Beurteilung meiner Mystik zurücknehmen oder — falls sie sie aufrecht erhalten — den Philosophen Kant in dieselbe einbeziehen müssen.

Wir haben gesehen, dass das transcendentale Subjekt für Kant feststeht in seiner vorkritischen, in seiner kritischen und in

*) A. a. O. 291. 343.

seiner nachkritischen Periode. Welche Folgerungen ergeben sich nun aber aus dieser Annahme?

Zunächst zog ich eine Folgerung, der ich verschiedene Wendungen gegeben habe: das Selbstbewusstsein erschöpft nicht seinen Gegenstand — wir ragen über unser Selbstbewusstsein hinaus — wir sind nur mit einem Teile unseres Wesens in die irdische Ordnung der Dinge versenkt. Dies ist auch Kants Meinung, und von dem gewohnten Ausdruck „intelligibles Subjekt" abgehend, rechtfertigt er sogar meinen Sprachgebrauch, indem er sagt, dass „das transcendentale Subjekt uns empirisch unbekannt ist."*) Dies stimmt aber wiederum mit den Worten Swedenborgs: „Überdies darf ich noch hinzufügen, dass ein jeder Mensch, so lange er im Leibe lebt, auch in Ansehung seines Geistigen mit den Geistern in Gemeinschaft ist, ob er es gleich nicht weiss."**)

Auch in den „Träumen" hat Kant dieselbe Ansicht ausgesprochen: „Die Vorstellung, die die Seele des Menschen von sich selbst als einem Geiste durch ein immaterielles Anschauen hat, indem sie sich im Verhältnis gegen Wesen von ähnlicher Natur betrachtet, ist von derjenigen ganz verschieden, da ihr Bewusstsein sich selbst als Menschen vorstellt, durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrucke körperlicher Organe hat und welches im Verhältnis gegen keine andren als materielle Dinge vorgestellt wird. . . . Übrigens mögen die Vorstellungen von der Geisterwelt so klar und anschaulich sein, wie man will, so ist dieses doch nicht hinlänglich, um mich deren als Mensch bewusst zu werden; wie denn sogar die Vorstellung seiner selbst (d. i. der Seele) als eines Geistes wohl durch Schlüsse erworben werden, bei keinem Menschen aber ein anschauender oder Erfahrungsbegriff ist."***)

Weil nun nach Kant unser Subjekt uns empirisch unbekannt ist, nur durch den Verstand erschlossen, aber nicht subjektiv erfahren werden kann, nennt er es intelligibel im Unterschiede von sensibel. Transcendental aber kann man es nennen, insoferne

*) Kritik der reinen Vernunft. 437.

**) Swedenborg: Vom Himmel. § 438.

***) Träume. 26—27.

es für unser Bewusstsein verborgen, zwar nicht an sich unbewusst, aber für den Menschen ungewusst ist.

Wenn der irdische Mensch die Darstellung eines transcendentalen Substrats ist, so entsteht die Frage, wieso die irdischen Unterschiede der Menschen transcendental begründet sind. Die Lösung dieser Frage — die einem metaphysischen Darwinismus gelingen könnte — lehnt Kant ab: „Warum aber der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet alles Vermögen unserer Vernunft, es zu beantworten; ja alle Befugnis derselben, nur zu fragen."*)

Es ist also die Regel, dass transcendentale Vorstellungen nicht ins sinnliche Bewusstsein treten können. Die Ausnahmen von dieser Regel habe ich in den Zuständen des tiefen Schlafes, des Somnambulismus und Mediumismus nachgewiesen, welchen das physiologische Merkmal einer Verlegung der Empfindungsschwelle gemeinschaftlich ist. Kant, dem dieses Thatsachengebiet unbekannt war, konnte also höchstens die Möglichkeit solcher Ausnahmen zugeben, und er giebt sie zu: „Diese Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, darf indessen nicht als ein so grosses Hindernis angesehen werden, dass sie alle Möglichkeit aufhebe, sich bisweilen der Einflüsse von Seiten der Geisterwelt sogar in diesem Leben bewusst zu werden. Denn sie können in das persönliche Bewusstsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, dass sie nach dem Gesetze der vergesellschaftenden Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sind, und analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken, die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbole sind. Denn es ist doch immer eben dieselbe Substanz, die zu dieser Welt sowohl, als zu der anderen wie ein Glied gehört, und beiderlei Art von Vorstellungen gehören zu demselben Subjekte und sind mit einander verknüpft."**) Daraus

*) Kritik der reinen Vernunft. 444.

**) Träume. 27.

will Kant sogar erklären, dass bei der empfundenen Gegenwart eines Geistes dieser das Bild einer menschlichen Figur zeigen muss, und sagt: „Diese Art der Erscheinungen kann gleichwohl nicht etwas Gemeines und Gewöhnliches sein, sondern sich nur bei Personen ereignen, deren Organe eine ungewöhnlich grosse Reizbarkeit haben.“*) Zu diesen abnormen Menschen, von welchen Kant spricht, deren Empfindungsschwelle dauernd verlegt ist, habe ich die normalen Menschen in abnormen Zuständen bei momentaner Verlegung der Empfindungsschwelle hinzugefügt: die Somnambulen. Ohne aber diese Art von Geistererscheinungen, von der Kant spricht, und die man objektiv veranlasste Hallucinationen nennen könnte, zu leugnen, musste ich — weil mir die Thatsache photographierbarer Phantome bekannt ist — noch eine zweite Art von Geistererscheinungen zugeben, wobei dann die Darstellung einer menschlichen Figur nur aus der organisierenden Kraft der Seele zu erklären ist.

Weil nun Kant wenigstens die Möglichkeit des Übergangs transcendentaler Vorstellungen in das sinnliche Bewusstsein zugiebt, hat er sich auch nicht geschämt, den Fall Swedenborg zu untersuchen. Die Fähigkeiten nämlich, die das Gerücht diesem Seher zuschrieb, entsprachen genau denen, welche Kant mit seinem Begriffe eines gleichzeitig geistigen und körperlichen Wesens verknüpfte. Er sagt, dass wir „in erstaunliche Folgen hinaussehen“ würden, wenn auch nur eine solche Begebenheit als bewiesen vorausgesetzt werden könnte.**) Diese erstaunlichen Folgen sind nun aber eben die, die er bereits gezogen hatte, noch bevor er von Swedenborg gehört, die er aber als „Träume der Metaphysik“ angesehen wissen will, solange der Erfahrungsbeweis fehlt.

Seine Lektüre der Schriften Swedenborgs hatte allerdings zur Folge, dass er ihn einen Phantasten nannte. Aber wenn ihn auch der Inhalt der Visionen Swedenborgs dazu verleitete und berechtigte, so dachte er doch anders von der Voraussetzung dieser

---

*) Träume. 28.
**) Träume. 4.

Visionen, nämlich der Doppelnatur des Menschen. Diese konnte Kant in sein ungünstiges Urteil über Swedenborg nicht einbeziehen, weil er sonst sich selbst einen Phantasten und Wahnwitzigen hätte nennen müssen; denn seine eigenen Spekulationen über die Menschennatur stimmen mit der Theorie Swedenborgs genau überein. Wir werden also annehmen müssen, dass Kant, auch nachdem er Swedenborg preisgegeben, seiner Lieblingsidee nachhing, und, wenngleich unter Verzicht auf Erfahrung, sich jene „erstaunlichen Folgen“ ausmalte, die sich aus der Doppelnatur des Menschen ergeben. Den Beweis dieser Behauptung werde ich nun liefern.

Welches sind diese „erstaunlichen Folgen“? Zunächst ist klar, dass bei der Kant-Swedenborgschen Ansicht über den Menschen Geburt und Tod eine ganz andere Bedeutung erhalten, als ihnen gewöhnlich beigelegt wird. Sind wir nur mit einem Teile unseres Wesens in die irdische Ordnung versenkt, gehören aber als intelligible Wesen einer intelligiblen Welt an, so ist weder die Geburt unser Anfang, noch der Tod unser Ende. Es sind also sofort die zwei Probleme gegeben: Präexistenz und Unsterblichkeit. Beide müssen unvermeidlich bejaht werden, wenn die Gleichzeitigkeit des irdischen Menschen mit dem transcendentalen Subjekt besteht.

Manchem Kantianer wird es nun zwar befremdlich klingen, wenn ich sage, Kant habe Präexistenz gelehrt. Es ist aber doch so, und gerade darüber lassen seine Vorlesungen nicht den mindesten Zweifel. In einer merkwürdigen Stelle der Psychologie definiert er das Leben als Verbindung der Seele mit einem Körper. Die Geburt ist der Anfang, der Tod das Ende dieser Verbindung. Geburt und Tod sind nur Zustände der Seele, setzen also das vorherige und nachfolgende Dasein der Seele voraus. Vor der Geburt ist die Seele in demselben geistigen Zustand, in den sie durch den Tod wieder zurückkehrt. Durch ihre Verbindung mit einem Körper gerät sie gleichsam in eine Höhle, in einen Kerker, wodurch sie an ihrem eigentlichen geistigen Leben gehindert ist.*)

*) Psychologie. 75 u. 1.

Die materielle Geburt ist also nach Kant nur insofern eine Schmälerung unseres Wesens, als wir für die Dauer des Lebens die transcendentalen Vermögen ablegen; für das fortbestehende transcendentale Subjekt aber ist das Leben ein Gewinn, da es vorher kein Bewusstsein der sinnlichen Welt und seiner selbst als Mensch hatte, aber die Errungenschaften des Lebens aufsaugt.

Was nun den Tod betrifft, so hat Kant schon in den „Träumen" aus der Gleichzeitigkeit unseres Doppelwesens gefolgert: „Wenn dann endlich durch den Tod die Gemeinschaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, so würde das Leben in der anderen Welt nur eine natürliche Fortsetzung derjenigen Verknüpfung sein, darin sie mit ihr schon in diesem Leben gestanden war, und die gesamten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden sich dort in den Wirkungen wieder finden, die ein mit der ganzen Geisterwelt in unauflöslicher Gemeinschaft stehendes Wesen schon vorher daselbst nach pneumatischen Gesetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden also gleichsam aus einem Stücke sein, und ein stetiges Ganze ausmachen, selbst nach der Ordnung der Natur."*)

Der Tod ist also bei Kant eine Steigerung der Individualität in demselben Sinne, wie ich es im Schlusskapitel meiner „monistischen Seelenlehre" ausgeführt habe: für den Menschen, insoferne seine Seele den irdischen „Kerker", die „Höhle" verlässt; für das transcendentale Subjekt selbst aber vermöge der Aufsaugung der irdischen Errungenschaften. „Da der Körper eine leblose Materie ist; so ist er ein Hindernis des Lebens. ..... Wenn nun aber der Körper gänzlich aufhört; so ist die Seele von ihrem Hindernisse befreit und nun fängt sie erst an recht zu leben. Also ist der Tod nicht die absolute Aufhebung des Lebens, sondern eine Befreiung der Hindernisse vollständigen Lebens."**)

Die Erfahrung lehrt nur den Tod des leiblichen Menschen. „Kein Gegner kann aus der Erfahrung ein Argument erfinden, welches die Sterblichkeit der Seele darthäte. Es ist also die Un-

*) Träume 25.
**) Psychologie. 80.

sterblichkeit der Seele wenigstens wider alle Einwürfe, die aus der Erfahrung entlehnt sind, gesichert."*) Der positive Beweis folgt aus der Natur des transcendentalen Subjekts, welches, mit dem materiellen Körper nur vorübergehend verbunden, auch von dessen Auflösung nicht betroffen wird.

In der mystischen Weltanschauung erscheint der transcendentale Zustand als die Regel, und das menschliche Leben nur als vorübergehende Ausnahme; das Leben ist demnach ein grösseres Rätsel, als der Tod. Zu dieser Anschauung neigt Kant schon in den „Träumen", wo er das Leben als „eine Gemeinschaft zwischen einem Geist und einem Körper" etwas geheimnissvolles nennt, und sagt: „Diese immaterielle Welt kann also als ein für sich bestehendes Ganze angesehen werden, deren Teile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittlung körperlicher Dinge, sodass dieses letztere Verhältnis zufällig ist und nur einigen zukommen darf, ja, wo sie auch angetroffen wird, nicht hindert, dass nicht eben die immateriellen Wesen, welche durch die Vermittlung der Materie ineinander wirken, ausser diesem noch in einer besonderen und durchgängigen Verbindung stehen, auch jederzeit untereinander als immaterielle Wesen wechselseitige Einflüsse ausüben, sodass das Verhältnis derselben vermittelst der Materie nur zufällig und auf einer besonderen göttlichen Anstalt beruht, jene hingegen natürlich und unauflöslich ist."**)

Wenn wir über die Reihe von Zufälligkeiten nachdenken, die sich ereignen mussten, um unserer Persönlichkeit mit ihrer qualitativen Bestimmtheit zum Dasein zu verhelfen; unsere leibliche und psychische Abhängigkeit von der Beschaffenheit gerade dieser bestimmten Eltern, die vielleicht durch den reinsten Zufall, z. B. in einer gemeinsamen Sommerfrische etc. sich begegnet, oder wenigstens nur zufällig am gleichen Ort geboren worden waren und sich kennen lernten, aus unbewussten Gründen sich zueinander gezogen fanden und unter Erleichterung zufälliger Umstände den

---

*) Psychologie. 85.
**) Träume. 15. 17.

Bund fürs Leben schlossen, während störende Umstände sie getrennt hätten; die dann unter einer grösseren Anzahl von Kindern auch uns erhielten; wenn wir insbesondere jene Zufälle erwägen, die bei den meisten unehelichen Geburten spielen, mit ihren oft verbrecherischen und tragischen Nebenumständen; wenn wir andererseits die Zufälligkeiten betrachten, die den Tod der lebenden Wesen veranlassen können, sei es eine verlorene Kugel in der Schlacht, ein herabfallender Dachziegel, die Unwissenheit des zunächstwohnenden Arztes oder bei einer Eisenbahnkatastrophe das Glas Wein, das der Lokomotivführer zuviel getrunken; wenn wir ferner den Inhalt des Lebens selbst betrachten, Krankheit, Not und tausende von Übeln, den Kampf mit Dummheit und Gemeinheit, den jeder zu führen hat, der seiner Generation auch nur um eine halbe Idee voraus ist: dann scheint uns jeder Anhaltspunkt zu fehlen, an eine höhere Bestimmung des irdischen Daseins zu glauben. Unter der materialistischen Voraussetzung, die „Seine Majestät den Zufall" — wie Friedrich II. sagte — zum Lenker unserer Schicksale macht, erscheint das Leben absurd, gemein, eine unerhörte Prellerei, und wir könnten uns nur entrüsten über die Jämmerlichkeit und Rohheit einer solchen Veranstaltung.

Das trifft aber nur zu unter der Voraussetzung, dass wir mit unserem ganzen Wesen in diese Naturordnung gestellt wären. Ist dagegen das irdische Leben nur der Traum eines transcendentalen Subjekts, dann kann möglicherweise der irdische Pessimismus in einen transcendentalen Optimismus einmünden, auch wenn wir es nicht einzusehen vermögen; wir hätten dann von einem solchen Dasein mindestens jenen Nutzen, den Grillparzer in „der Traum ein Leben" geschildert hat. Man könnte freilich einwerfen, darin bestehe eben die Absurdität, dass wir von jenem transcendentalen Verhältnis nichts wissen; aber diese Unwissenheit ist eben die Voraussetzung dafür, dass wir aus diesem irdischen Leben die transcendentalen Vorteile ziehen, darum kann auch praktische Mystik unsere Lebensaufgabe nicht sein.

Wäre die irdische Existenz die Regel, und überhaupt nur die einzige und nur einmalige Form unseres Daseins, dann aller-

dings hätten die Pessimisten Recht. Trifft aber dieser Vordersatz nicht zu, und ist die Gleichzeitigkeit eines transcendentalen Subjekts mit der irdischen Person gesichert — und sie ist gesichert für jeden, der auch nur eine einzige Thatsache der transcendentalen Psychologie zugiebt — dann lässt sich mit Kant weiter spekulieren: „Nun kann kein Geschöpf, welches vermittelst der zufälligen Entschliessung seiner Eltern durch die Geburt in die Welt gesetzt ist, für einen höheren Zweck und ein künftiges Leben bestimmt sein ..... Allein wir sehen, dass das Leben der Seele nicht auf der Zufälligkeit der Zeugung des tierischen Lebens beruhe; sondern dass es schon vor dem tierischen Leben gedauert habe und also sein Dasein von einer höheren Bedingung abhänge. Das tierische Leben ist folglich zufällig, aber nicht das geistige. Das geistige Leben könnte doeh fortdauern und ausgeübt werden, wenn es gleich auch mit dem Körper zufällig vereinigt wäre."*)

Diese Ansicht Kants stimmt aber wieder mit der von Swedenborg überein: „Der Mensch wird von den Eltern nicht in das geistliche, sondern in das natürliche Leben geboren."**)

Kant verzichtet sogar auf den Beweis aus den transcendentalen Fähigkeiten des Menschen — wofür ihm ja die Erfahrungsbasis fehlte — und schliesst auf ein künftiges Dasein schon aus dem Vorhandensein der höheren unter den normalen Fähigkeiten des Menschen, die sich weit über die Bedürfnisse dieses Lebens erstrecken und in diesem sich nicht auszuleben vermögen. Wenn nun auch dieser Beweis von untergeordneter Bedeutung ist, so habe ich ihn in der „Monistischen Seelenlehre" doch vorgebracht und kann mich nun nicht nur auf Kants Beispiel berufen, sondern sogar erwähnen, dass Kant den Beweis durch dasselbe Beispiel erläutert, wie ich es gethan, indem ich den Schluss aus der Embryonalentwicklung des Menschen auf seine Bestimmung, in diese Welt des Lichtes zu treten, in Parallele setzte mit dem Schlusse aus unseren transcendentalen Fähigkeiten auf das künftige Dasein.***)

*) Psychologie. 90.
**) Swedenborg: Neues Jerusalem. § 148.
***) Psychologie. 89.

Was nun die Beschaffenheit des künftigen Lebens betrifft, so setzt Kant dasselbe dem Zustand vor der Geburt gleich. Weil wir aber auch während des irdischen Lebens nicht aufhören, transcendental zu sein, ist dieses keineswegs eine Unterbrechung des transcendentalen Daseins, sondern nur eine Verdoppelung des Daseins. Wie bei einem Meteoriten das leuchtende Bahnstück nur eine Zufälligkeit ist, weil dasselbe innerhalb unserer Atmosphäre liegt, daher nicht isoliert betrachtet werden darf, so wird auch unser eigentliches Dasein durch den Eintritt in die irdische Ordnung nicht unterbrochen und ist auch der vom irdischen Bewusstsein beleuchtete Lebenslauf gleichzeitig ein Teil einer grösseren Bahn.

Freilich trifft der Vergleich insofern nicht mehr zu, als es sich beim Tode nicht um Versetzung in ein räumliches Jenseits handelt. Ich habe das Jenseits als ein blosses Jenseits der Empfindungsschwelle, als eine Veränderung unserer Anschauungsformen bezeichnet, und finde nun auch in diesem Punkte die Übereinstimmung mit Kant: „Die Trennung der Seele vom Körper ist nicht in eine Veränderung des Ortes zu setzen ..... Wenn sich die Seele vom Körper trennt, so wird sie nicht dieselbe sinnliche Anschauung von dieser Welt haben; sie wird nicht die Welt so anschauen, wie sie erscheint, sondern so, wie sie ist. Demnach besteht die Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung; und das ist die andere Welt. Die andere Welt ist demnach nicht ein anderer Ort, sondern nur eine andere Anschauung. Die andere Welt bleibt den Gegenständen nach dieselbige; sie ist den Substanzen nach nicht unterschieden; allein sie wird geistig angeschaut .... Da die Seele durch den Körper eine sinnliche Anschauung hat von der Körperwelt; so wird sie dann, wenn sie von der sinnlichen Anschauung des Körpers befreiet ist, eine geistige Anschauung haben, und das ist die andere Welt. Kommt man in die andere Welt; so kommt man nicht in die Gemeinschaft anderer Dinge, etwa auf andere Planeten; denn mit denen bin ich schon jetzt in Verbindung, wenn auch nur in einer entfernten; sondern man bleibt in dieser

Welt, hat aber eine geistige Anschauung von allem. Also ist die andere Welt nicht dem Orte nach von dieser unterschieden."*)

So trifft denn auch Kants Definition des Himmels mit der von Swedenborg überein. Der letztere sagt: „Hieraus kann nun erhellen, dass die Zustände und Beschaffenheiten des Inwendigen den Himmel machen, und dass der Himmel in einem jeden ist, aber nicht ausser ihm." ... „Wenn der Himmel eröffnet wird, heisst, wenn das innere Sehen, welches das Sehen des Geistes im Menschen ist, eröffnet wird."**)

Meinen Lesern brauche ich nun nicht erst zu sagen, wie sehr alles Bisherige mit den ausführlicheren Darstellungen in meinen mystischen Schriften übereinstimmt, besonders mit den Untersuchungen über den Tod und den Zustand nach dem Tode in der „Monistischen Seelenlehre." Den Vorwurf aber, dass ich Kant nicht verstanden, habe ich wohl nicht zu fürchten; denn was Kant für das Begreifungsvermögen junger Studenten geredet hat, ist überhaupt nicht misszuverstehen. Unbenommen dagegen bleibt es meinen Gegnern, mir nun die Priorität meiner Ansichten abzusprechen. In diesem Punkte befinde ich mich in der Lage aller nachkantischen Philosophen, da in seinen Schriften die Entwicklungskeime aller seitherigen Systeme liegen. Kant hat eben für ein ganzes Jahrhundert vorausgedacht, als Naturforscher, wie als Philosoph. Dafür aber, dass es mir um den Ruhm der Priorität überhaupt nicht zu thun ist, konnte ich einen besseren Beweis gar nicht liefern, als die vorliegende Abhandlung. Wohl aber ist es mir um die Sache zu thun, nämlich darum, dass die mystische Weltanschauung, weil ich sie für wahr halte, Eingang findet. Das werde ich nun zum Teile jedenfalls durch diesen Nachweis erreichen, dass meine Ansichten in allen wesentlichen Punkten mit denen von Kant übereinstimmen, was ich durch Citate bewiesen habe. Meine Schriften haben von seiten einiger Zeitungsschreiber, die nicht einmal die Titel derselben verstehen, Beurteilungen erfahren, wobei ich über den Unverstand erstaunen würde, wenn

*) Psychologie. 92.
**) Swedenborg: Vom Himmel. § 33 und 171.

ich nicht wüsste, dass teilweise noch viel Schlimmeres zu Grunde liegt. Diese Sorte von Gegnern, denen ich nun gezeigt habe, dass ihre vermeintlichen Hiebe auf Kant sitzen, werden nun etwas vorsichtiger sein, und wenn sie es auch nicht zugestehen, so werden sie es doch einsehen, dass meine mystischen Anschauungen in der Verlängerungslinie der Kantischen Philosophie liegen.

Man muss sehr viel überflüssige Zeit haben, um die Frage zu untersuchen, ob Kant Spiritist war. Wenn aber die Frage gestellt wäre, ob er heute Spiritist sein würde, so müsste ich diese Frage bejahen. Zunächst würde sich ihm der Fall Swedenborg heute günstiger darstellen, als damals. Heute sind die von Kant angeführten Fälle von der Sehergabe Swedenborgs viel besser beglaubigt, als damals. Der Universitätsbibliothekar Tafel in Tübingen hat in zwei Schriften*) den Beweis geliefert, dass ausser den von Kant und Wieland angeführten Gewährsmännern für Swedenborgs Sehergabe heute noch 20 andere aufgeführt werden können, dass ferner ausser den von Kant erwähnten Thatsachen noch neun andere von gleicher Beschaffenheit hinzugefügt werden können. Darauf aber, ob — wie Tafel nachzuweisen versuchte — der Brief an Fräulein von Knobloch später geschrieben ist, als die „Träume", so dass also das ungünstigere Urteil durch ein späteres günstigeres abgelöst wäre, kommt es heute überhaupt nicht mehr an. Ich brauche mich auf diese Streitfrage gar nicht einzulassen; denn unbestreitbar ist, dass Kants „Vorlesungen über Metaphysik" nach Erdmann etwa 10, nach Poelitz etwa 20 Jahre später sind, als jener Brief sowohl, wie die „Träume". In diesen Vorlesungen aber, die er zwei, vielleicht drei Semester hindurch gehalten hat**), nennt er Swedenborgs Lehre erhaben und giebt eine kurze Darstellung derselben.***) Er trennt also die Visionen Swedenborgs von der metaphysischen Voraussetzung, welche dieser für die Möglichkeit solcher Visionen gegeben hat. Kants Vorstellungen über die Natur des Menschen sind in den „Vorlesungen" noch immer

*) Tafel: Supplement zu Kants Biographie. (1845.) — Tafel: Zwölf unumstössliche Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit der Seele. (1845.)

**) Poelitz. V.

***) Psychologie. 93.

dieselben, wie in den „Träumen“. Er lehrt noch immer die Gleichzeitigkeit des transcendentalen Subjekts mit der irdischen Person.

Kant, der sich bis nach Schweden wandte, um den Fall Swedenborg untersuchen zu lassen, würde heute die viel näher liegenden mystischen Thatsachen untersuchen. Er würde, ungleich seinen Kollegen, es sich nicht erlauben, an Hypnotismus, Somnambulismus und Spiritismus vorbeizugehen, sondern würde sie studieren. Dabei würde er dann die von ihm vermissten Erfahrungsbeweise für die Richtigkeit seiner damaligen Intuitionen finden.

Zwar leugnet Kant die Möglichkeit gleichzeitiger Erfahrungen aus beiden Welten: „Ich kann nicht zugleich in dieser und auch in jener Welt sein; denn wenn ich eine sinnliche Anschauung habe, so bin ich in dieser, und wenn ich eine geistige Anschauung habe, so bin ich in der anderen Welt; dieses kann aber nicht zugleich stattfinden.“*) Aber aus den Thatsachen des Somnambulismus würde heute Kant erkennen, dass beide Anschauungsweisen, wenn auch nicht gleichzeitig, so doch innerhalb des irdischen Lebens im Wechsel auftreten und ins sinnliche Bewusstsein gelangen können. Darum sind es tiefe Schlafzustände, in welchen sich die geistige Anschauung einstellt. Erst wenn das sinnliche Leben unterdrückt ist, ist die geistige Anschauung möglich. Insofern kann man die Sehergabe mit Kant dem Geschenke der Juno an den Teiresias vergleichen, die ihn blind machte, damit sie ihm die Gabe zu weissagen erteilen könnte, und kann sagen, „dass die anschauende Kenntnis der anderen Welt nur erlangt werden kann, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüsst, welchen man für die gegenwärtige nötig hat.“**)

Geistergläubig im gebräuchlichen Sinne des Wortes, den auch der Spiritismus annimmt, kann allerdings nur der sein, der in der Seele nicht nur ein denkendes, sondern auch ein organisierendes Wesen sieht. Wenn die Seele organisierendes Prinzip des Körpers ist, lässt sich der Mensch allererst monistisch erklären, und diese

---

*) Psychologie. 95.
**) Träume. 30.

monistische Seelenlehre ist die logische Voraussetzung der Möglichkeit von Geistererscheinungen; Äusserungen, die dahin zielen, finden sich bei Kant allerdings: „Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile"*), und es ist „die nachdenkende Seele, die wir vornehmlich im Gehirn zu empfinden glauben."**) „Der Ort der Seele im Gehirn, den wir uns vorstellen, ist nur ein Bewusstsein der näheren Dependenz der Stelle des Körpers, wo die Seele am meisten wirkt."***) Die Organisationsfähigkeit müsste allerdings auch der Tierseele zugesprochen werden, und Kant scheut davor keineswegs zurück: „Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu sein."†) „So würde dann also die immaterielle Welt zuerst alle erschaffenen Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Person verbunden sind, andere aber nicht, in sich befassen, überdem die empfindenden Subjekte in allen Tierarten."††) Auch die Mimik weist auf die organisierende Seele hin: „Viele behaupten, dass alle Seelen einerlei wären, und der Unterschied der Verschiedenheit bloss vom Körper herrühre. Diese kommen auf den Materialismus. Wenn wir auf der anderen Seite in die Seele alle Gewalt setzen; so kommen wir auf den Stahlianismus. Stahl war ein Mediciner, der dieses behauptete. Man kann dieser Meinung nicht ganz und gar widersprechen; denn alle Eigenschaften der Seele sind schon in den Mienen und Gesichtszügen zu lesen; also muss die Seele ihre Eigenschaften in den Körper gelegt haben. Einige meinten, dass sie sich auch selbst ihren Körper mache."†††) Endlich klingt es ganz aristotelisch und im Sinne der monistischen Seelenlehre, wenn Kant sagt: „Der Körper ist nur die Form der Seele."*†) Damit stimmt auch überein, dass ihm die Unsterblichkeit nicht etwa ein blos denkendes Dasein ist:

*) Träume. 12.
**) Träume. 13 Anmerkg.
***) Psychologie. 8.
†) Träume. 14 Anmerkg.
††) Träume. 19.
†††) Psychologie. 50.
*†) Psychologie. 75.

„Die Unsterblichkeit ist die natürliche Notwendigkeit zu leben .... derjenige Beweis, der aus der Natur und dem Begriffe der Sache selbst hergenommen ist, ist allemal der einzig mögliche Beweis, und dieser ist transcendental.“*)

Ist nun aber die Seele organisierend, so ist allerdings die Möglichkeit gegeben, dass sie von dieser Fähigkeit auch nach dem Tode Gebrauch macht, und damit stehen wir vor den verpönten Geistererscheinungen. Ja noch mehr: Unsere Geburt selbst ist alsdann eine Geistererscheinung, nämlich die Darstellung eines transcendentalen Subjekts in organischem Zellenstoff. Dabei ist nun der nächstliegende Gedanke jedenfalls der, dass diese Incarnation eine freiwillige ist. Jedenfalls aber ergiebt sich die monistische Seelenlehre eigentlich von selbst, wenn man, wie Kant, in der Seele nicht nur das Prinzip des Denkens, sondern des Lebens anerkennt.

Wenden wir nun dieses auf die Geistererscheinungen an, so leugnet Kant nicht *a priori* jede Möglichkeit derselben. Für ihn ist es „ebensowohl ein dummes Vorurteil, von vielem, was mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerücht sagt, ohne Prüfung alles zu glauben“**), und er sagt: „Welcher Philosoph hat nicht einmal, zwischen den Beteuerungen eines vernünftigen und festüberredeten Augenzeugen und der inneren Gegenwehr eines unüberwindlichen Zweifels, die einfältigste Figur gemacht, die man sich vorstellen kann? Soll er die Richtigkeit aller solcher Geistererscheinungen ableugnen? Was kann er für Gründe anführen, sie zu widerlegen?“***) „Ebendieselbe Unwissenheit macht auch, dass ich mich nicht unterstehe, so gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geistererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen, obgleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derselben in Zweifel zu ziehen, allen zusammengenommen aber einigen Glauben beizumessen.“†)

---

*) Psychologie. 78.
**) Träume. 4.
***) Träume. 3.
†) Träume. 42.

Unserer heutigen Aufklärung würde auch nur dieses bescheidene Zugeständnis Kants schwer fallen; sie hat sich in ihre apodiktischen Negationen so sehr verrannt, dass für das Ansehen dieser Aufklärung der Rückzug bedenklich wäre; auch ist ihr wissenschaftliches Hochgefühl schon so gesteigert, dass sie sich schwer zu einem und demselben Glauben mit alten Weibern entschliesst. Wir werden also noch einige Zeit auf das seelengrosse Geständnis warten müssen, dass die alten Weiber beständig im Recht, die Universitätsweisheit aber im Unrecht gewesen sei. Inzwischen fehlt es unserer Aufklärung natürlich nicht an einem wissenschaftlichen Stichwort, womit sie diese unbequemen Geister beseitigen will, und welches ihr die Pathologie liefert: die Hallucination.

Kant war von solcher Oberflächlichkeit weit entfernt. Er weiss es, dass Geistererscheinungen mit dem Worte „Hallucination" überhaupt nicht aus dem Felde geschlagen werden können, weil nicht zwei, sondern drei Möglichkeiten gegeben sind, nämlich 1. die reale Erscheinung, 2. das leere Hirngespinst des Sehers, 3. solche Erscheinungen, bei welchen „zwar nur ein Blendwerk der Einbildung vorgeht, doch so, dass die Ursache davon ein wahrhaft geistiger Einfluss ist, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, sondern sich nur durch verwandte Bilder der Phantasie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewusstsein offenbart."*) Dies kommt genau auf jene Unterscheidung hinaus, die ich getroffen habe, zwischen 1. wirklichen Materialisationen, 2. krankhaften Hallucinationen der aktiven Phantasie, 3. gesunden Hallucinationen der passiven Phantasie. Wer eben aus dem Hypnotismus gelernt hat, dass im Gehirne des Hypnotisierten jede beliebige Hallucination hervorgerufen werden kann — wobei also die Ursache der Hallucination nicht innerlich und krankhaft ist, sondern äusserlich —, der wird auch einem Geiste diese Fähigkeit, sein Bild zu erzeugen, nicht absprechen, daher die obige Dreiteilung vornehmen. Unserer Medicin aber fehlt der

---

*) Träume. 28—30.

Begriff der gesunden Hallucination, und ich weiss nur den Irrenarzt Brierre de Boismont, der sie unumwunden anerkennt.*)

Immerhin weiss es Kant, dass in allen Geistergeschichten sehr viel Sinnestäuschung mit unterläuft, welche Erwägung das Ungelegene an sich habe, seine eigenen Vermutungen über die Doppelnatur des Menschen entbehrlich zu machen;**) er giebt ferner zu, dass die Verstandeswage bei der Beurteilung vom Erscheinen abgeschiedener Seelen nicht ganz unparteiisch ist, und dass alle diese Erzählungen „nur in der Schale der Hoffnung merklich wiegen, aber in der Spekulation aus lauter Luft zu bestehen scheinen"***). Der vorkritische Kant nennt sogar die philosophischen Systeme, weil sie einander widersprechen, Träume; er sagt, dass „wir uns bei dem Widerspruch ihrer Visionen gedulden müssen, bis diese Herren ausgeträumt haben"†), und weil er die Hauptthat seines Lebens, die Ersetzung der dogmatischen Philosophie durch die kritische, erst noch vor sich hat, spricht er von seinen eigenen metaphysischen Vermutungen als einem „Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik."††) Aber solche Äusserungen, welchen so viele andere gegenüberstehen, kann man doch höchstens als Symptome des Schwankens zur Zeit der Abfassung der „Träume" auslegen; es ist aber ganz willkürlich, sie unter Ignorieren der anderen Stellen herauszugreifen und auf sie den Accent zu legen. Dies hat man aber gethan, und so ist es gekommen, dass die „Träume eines Geistersehers" heute fast allgemein als eine blosse Spottschrift auf den Geisterglauben hingestellt werden.

Im Gegensatz zu dieser Anschauung muss nun aber konstatiert werden, dass sich in den „Vorlesungen" von jenem Schwanken nichts mehr zeigt. Ich habe also sicherlich das Recht, wenigstens das als wahre Meinung Kants zu betrachten, was er über seine kritische Periode hinüber bewahrt hat. Dies ist aber die

---

*) *Brierre de Boismont: des hallucinations.*

**) Träume. 38.

***) Träume. 40.

†) Träume. 31.

††) Träume. 47.

Gleichzeitigkeit des transcendentalen Subjekts mit der irdischen Person, und diese ist ihm schon darum gewiss, weil er ohne sie eine Ethik nicht denken kann. In dieser Hinsicht stimmen die „Träume“ und die „Vorlesungen“ mit der „Kritik der reinen Vernunft,“ mit der „Kritik der praktischen Vernunft“, wie mit der „Metaphysik der Sitten“ überein. Die Meinung, dass „unser Schicksal in der künftigen Welt sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben“*), hat Kant durch alle seine Perioden hindurch bewahrt.

Aufgeklärte und Mystiker haben sich für ihre entgegenstehenden Ansichten auf Kants „Träume eines Geistersehers“ berufen. Auf welcher Seite das grössere Recht ist, wird sich daher aus dieser Schrift nicht ausmachen lassen. Vergleichen wir aber dieselbe mit den „Vorlesungen“, so erkennen wir, dass die „Träume“ von der Aufklärung falsch gedeutet worden sind; sie zeigen höchstens ein Schwanken Kants, das aber in Bezug auf den metaphysischen Hauptpunkt später ein Ende nimmt. Da ich nun auf einem ganz anderen Wege, nämlich dem der empirischen Erfahrung von Thatsachen der Neuzeit, die ich zum grossen Teile selbst kennen gelernt habe, zu eben jenem metaphysischen Hauptpunkt hingeführt wurde, zur Gleichzeitigkeit des transcendentalen Subjekts mit der irdischen Person — die der vorkritische, kritische und nachkritische Kant aufrecht erhält —, so dürfte es immerhin nicht unwahrscheinlich sein, dass ich jene Thatsachen richtig beobachtet und richtig gedeutet hätte.

Fassen wir das Bisherige zusammen. Kant lehrt:

1. Eine andere Welt.
2. Ein transcendentales Subjekt.
3. Die Gleichzeitigkeit desselben mit der irdischen Person. Darin liegt logisch eingeschlossen:
    a. Die Unzulänglichkeit des Selbstbewusstseins für die Erkenntnis unseres Wesens.
    b. Die nur teilweise Versenkung dieses Wesens in die materielle Welt.

*) Träume. 68.

4. Präexistenz.
5. Unsterblichkeit.
6. Die Geburt als Incarnation eines transcendentalen Subjekts.
7. Das materielle Dasein als Ausnahme, das transcendentale als Regel.
8. Die Notwendigkeit einer transcendentalen Psychologie für den Seelenbeweis.
9. Die Stimme des Gewissens als Stimme des transcendentalen Subjekts.
10. Das Jenseits als blosses Jenseits der Empfindungsschwelle.

Von den blossen Möglichkeiten, die Kant noch weiter zugiebt, kann ich ganz absehen. Wenn ich nun aber aufgefordert würde, die Quintessenz aus meinen eigenen mystischen Schriften herauszuziehen, so könnte ich einen kürzeren Ausdruck nicht finden, als eben das obige Verzeichnis, zu welchem sich meine Mystik verhält, wie ein Buch zu seiner Inhaltsanzeige. Die Leser meiner Schriften werden dieses Miniaturbild ohne Zweifel alle anerkennen, und werden mir zugestehen, dass ich die obigen Punkte aus Erfahrungsthatsachen abgeleitet, ausführlicher dargestellt und in organischen Zusammenhang gebracht habe. Freilich wäre Kant falsch definiert, wenn ich ihn darum einen mystischen Philosophen nennen würde; aber leugnen lässt sich nicht, dass in seinen Schriften zerstreut und keimartig alles sich findet, was vereinigt und in systematische Verbindung gebracht, zu einer mystischen Weltanschauung zusammenwächst.

Es ist eine unberechtigte Willkür, den echten Autor nur in einem seiner Werke sehen zu wollen, und das gilt besonders in der Philosophie; denn es giebt zwar Philosophen, die von dem ein für alle Mal ausgesprochenen Stichwort nicht mehr abwichen, wie z. B. Hegel; aber bei den meisten spielt sich innerhalb ihrer eigenen Individualität ein Stück Entwicklungsgeschichte der Philosophie ab Sogar ein Schopenhauer hat in seinen letzten Lebensjahren in seinen mystischen Aufsätzen — anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen, Geisterseher, Magie, Metaphysik der Geschlechtsliebe — Ansichten ausgesprochen, die nur

entwickelt zu werden brauchen, um seinen Panthelismus in Individualismus zu verwandeln.*) Darum ist es auch willkürlich, den echten Kant nur in der „Kritik der reinen Vernunft“ sehen zu wollen, mag sie auch das am meisten charakteristische Werk dieses Philosophen sein. Ich habe daher ein Recht, die mystischen Keime aus allen seinen Schriften zusammenzutragen und zu verwerten. Wäre ich aber selbst beschränkt auf sein Hauptwerk, so bliebe auch dann noch die Gleichzeitigkeit des transcendentalen Subjekts und des irdischen Menschen bestehen, nur dass er sich dort auf die ethische Motivierung dieser Gleichzeitigkeit beschränkt. Er behauptet dort die intelligible Freiheit, und wenn diese für jede einzelnen Handlung unseres Lebens gilt, so muss sie auch vom Leben selbst gelten und der Geburt. Kant hat allerdings diese Ansicht nicht direkt ausgesprochen, dass die Incarnation die freie That des transcendentalen Subjekts ist; aber sie liegt in seinen Prämissen.

Es besteht kein Widerspruch zwischen der „Kritik der reinen Vernunft“, die dem menschlichen Geiste Schranken zieht und es ihm verwehrt, auf reflektivem Wege in die intelligible Welt einzudringen, und den übrigen Schriften, welche mystische Bestandteile enthalten. Aller dogmatischen Metaphysik gegenüber bleibt die „Kritik“ in Geltung. Wenn aber Kant trotz seines eigenen Verbotes metaphysische Ansichten in Form von Intuitionen uns bietet, und wir untersuchen die Quelle, woraus er sie bezieht, so werden wir seine metaphysischen Ansichten vom Menschen nur wieder bestätigt finden. Jede Intuition ist für das sinnliche Bewusstsein, weil es dabei nur passive Empfänglichkeit zeigt, eine Inspiration. Solche Inspirationen können nun ausgehen von jenseitigen Geistern oder — was natürlich viel wahrscheinlicher ist — vom jenseitigen Menschen, d. h. vom transcendentalen Subjekt; sie ist also nur möglich — wie Kant selbst sagt — wenn wir beiden Welten angehören. Wenn irgend etwas transcendental ist, so sind es die Instinkte der Tiere und die Intuitionen des Genies.

*) Eine vorzügliche Darstellung der Mystik Schopenhauers findet der Leser im Februarheft der „Sphinx“ (1888) und in Dr. Raphael von Köbers Schrift: „Die Philosophie A. Schopenhauers (1888).



Prozesse, die ohne Anteil unseres Bewusstseins verlaufen oder deren blosses Endresultat ins Bewusstsein fällt, sind transcendental; dahin gehören nicht nur die organischen Funktionen, sondern auch die genialen Gedanken, nur dass wir an diese Erscheinung mehr gewohnt sind, als an die keineswegs wunderbareren des Hellsehens, das ebenfalls das Werk unseres transcendentalen Subjekts ist. Wollte man aber dieses Hellsehen pantheistisch erklären, wie z. B. Hartmann, so wäre man schliesslich genötigt, in allen Fällen geträumter Lotterienummern, die herauskommen, die Weltsubstanz in Bewegung zu setzen, und das heisst denn doch mit Kanonen auf Spatzen schiessen.

Zu Kants Zeiten konnte man metaphysischen Spekulationen, wie ich sie in meinen mystischen Schriften versucht habe, den kritischen Kant entgegenhalten, der seine eigenen Intuitionen als unbeweisbare Hypothesen giebt. Heute steht aber die Frage ganz anders und Kant selbst würde sich diesen seinen Hypothesen noch weiter hingeben, weil inzwischen die von ihm prophezeiten Erfahrungsbeweise sich eingestellt haben, die Mystik also Erfahrungswissenschaft geworden ist, Erfahrung aber definitiv entscheidet. „Da nun die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erfindung, noch zur Bestätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der mindesten Erheblichkeit sind, so kann man nur den Erfahrungen das Recht der Entscheidung einräumen."*) Der Tag ist bereits da, den Kant mit den Worten prophezeit hat: „Es wird künftig noch bewiesen werden, dass die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe."**) Der Hypnotismus und Somnambulismus zeigen uns das transcendentale Subjekt, der Spiritismus fremde Subjekte dieser Natur. Es ist also ein Anachronismus, wenn meine Gegner mir Kant entgegenhalten; er selbst würde sie verleugnen, da meine Mystik nicht aus Intuitionen zusammengesetzt ist, sondern auf Erfahrungsthatsachen beruht. Meine Erfahrungen aber können

*) Träume. 65.
**) Träume. 21.

mir die Gegner nicht absprechen; sie haben das Feld von Thatsachen nicht allein gepachtet, sondern auch ich besitze meine Jagdkarte.

Gegen die wissenschaftliche Beobachtung mystischer Thatsachen und deren philosophische Verwertung würde also Kant selbstverständlich nichts einzuwenden haben. Dagegen würde er vermutlich trotz seiner eigenen mystischen Neigungen auch heute die praktischen Aufgaben, die er dem Menschen stellt, nicht im Sinne der Mystik definieren. Der Mensch hat im irdischen Leben irdische Aufgaben zu erfüllen, sei es individuell, sei es als Glied der Gesellschaft. „Allgemein führe ich noch an: dass es ganz und gar nicht hier unserer Bestimmung gemäss ist, uns um die künftige Welt viel zu bekümmern; sondern wir müssen den Kreis, zu dem wir hier bestimmt sind, vollenden und abwarten, wie es in Ansehung der künftigen Welt sein wird."*) Um transcendentale Aufgaben zu erfüllen, würden wir nicht die irdische Natur angenommen haben und Kant würde dem praktischen Mystiker sagen, dass „die Eigenschaft, die Eindrücke der Geisterwelt in diesem Leben zum klaren Anschauen auszuwickeln, schwerlich wozu nützen könne, weil dabei die geistige Empfindung notwendig so genau in das Hirngespinst der Einbildung verwebt wird, dass es unmöglich sein muss, in derselben das Wahre von den grossen Blendwerken, die es umgeben, zu unterscheiden."**) Das gilt von neun zehnteln unserer mystischen Litteratur. Mehr aber noch würde Kant betonen, dass die praktische Mystik, weil mit dem Brachliegen der normalen Vernunft verbunden, uns hindert, diese zu entwickeln; sie würde „den Gebrauch der Vernunft unmöglich machen und die Bedingungen, unter welchen ich meine Vernunft allein gebrauchen kann, aufheben." ***)

Man kann der Mystik einen hohen wissenschaftlichen Wert einräumen und doch die praktische verwerfen. Wer praktische Mystik treibt, nimmt als irdische Person den Vorsatz zurück, aus

*) Psychologie. 96.
**) Träume. 29.
***) Psychologie. 95.

welchem sein transcendentales Subjekt sich incarniert hat. Wer die transcendentale Erkenntnis- und Seinsweise auf Kosten der irdischen entwickelt, muss logischer Weise voraussetzen, dass die Beschränkung unseres irdischen Bewusstseins auf die irdische Welt eine verfehlte Anstalt sei, welches zu beweisen ihm schwerlich gelingen dürfte; er muss behaupten, dass das transcendentale Subjekt bei der Incarnation auf den Holzweg geraten ist, und bei seinem Versuche, dieses als irdischer Mensch wieder gutzumachen, wird er sich zwischen zwei Stühle setzen; denn unser den irdischen Einflüssen offen stehendes Gehirn, wenn es gleichzeitig von transcendentalen Einflüssen durchzuckt wäre, würde nach beiden Richtungen zu kurz kommen. Die transcendentale Erkenntnisweise, selbst im höchsterreichbaren Grade erweckt, würde doch weit zurückbleiben gegen die Erkenntnis eines wirklichen transcendentalen Subjekts, da das Hindernis des Körpers doch nie ganz zu beseitigen ist. Unter diesen Umständen würde ein transcendentales Wesen, welches freiwillig sich incarniert, sodann aber dieses irdische Leben benützen würde, auf Kosten des normalen Vernunftgebrauchs seine transcendentale Natur hervorzukehren, was doch nur höchst unvollkommen gelingt, — ein solches Wesen würde besser gethan haben, die Incarnation zu unterlassen; es würde jenem Thoren gleichen, der sich sein gesundes Bein amputieren und durch einen Stelzfuss ersetzen liesse, oder einem Staatsminister, der seine Entlassung aus dem Staatsdienste nähme, um dann wieder als Diurnist mit dem Ehrgeize einzutreten, es zum Referendar zu bringen.

Mehr Weisheit, als in allen praktischen Vorschriften der Mystiker, Asketen und Theosophen, sehe ich daher in der Lebensregel der Araber, dass der Mensch das Leben benützen soll, entweder einen Baum zu pflanzen, oder ein Kind zu zeugen, oder ein Buch zu schreiben. Ich füge nur noch hinzu: Eines hindert nicht das andere.

Kants Vorlesungen

über

Psychologie.

Einleitende Begriffe.

In den vorigen Teilen der Metaphysik*) ist von der Natur überhaupt gehandelt, und die Gegenstände sind überhaupt erwogen worden. In dieser Rücksicht bedeutet die Natur den Inbegriff aller innern Prinzipien und alles dessen, was zum Dasein des Dinges gehöret. Wenn man aber von der Natur *generaliter* redet; so ist es nur der Form nach, und dann bedeutet die Natur keinen Gegenstand, sondern nur die Art, wie der Gegenstand existiert. — Die Natur ist das im Dasein, was das Wesen im Begriffe ist. In der Kosmologie ist geredet worden von der Natur jedes Dinges überhaupt, von der Natur der Welt, oder der Natur im allgemeinen Verstande, wo sie den Inbegriff aller Naturen bedeutet; und dann ist die Natur der Inbegriff aller Gegenstände der Sinne. Diese Erkenntnis von den Gegenständen der Sinne ist Physiologie. Was nun kein Gegenstand der Sinne ist, das geht über die Natur, und ist hyperphysisch. Demnach ist der Inbegriff aller Gegenstände der Sinne Natur, und die Erkenntnis von dieser Natur ist Physiologie. Diese Erkenntnis der Natur oder Physiologie kann zweifach sein: empirisch und rational. Diese Einteilung der Physiologie geht aber nur auf die Form.

Die empirische Physiologie ist die Erkenntnis der Gegen-

*) In den vorigen Teilen hat Kant Ontologie und Kosmologie abgehandelt. D. H.

stände der Sinne, sofern sie aus Prinzipien der Erfahrung geschöpft ist. Die rationale Physiologie ist die Erkenntnis der Gegenstände, sofern sie nicht aus der Erfahrung, sondern aus einem Vernunftbegriffe geschöpft ist. Der Gegenstand ist immer ein Gegenstand der Sinne und Erfahrung; nur die Erkenntnis von ihm kann durch reine Vernunftbegriffe erlangt werden; denn dadurch unterscheidet sich die Physiologie von der Transcendentalphilosophie, wo auch der Gegenstand nicht aus der Erfahrung, sondern aus reiner Vernunft entlehnt ist. Zur *Physiologia rationalis* wird also z. E. gehören, dass ein Körper bis ins Unendliche teilbar sei; denn zum Begriffe des Körpers gehört ein Ganzes von Materie. Materie aber nimmt einen Raum ein, und der Raum ist ins Unendliche teilbar; also auch jede Erscheinung im Raume. Zur Materie gehört ferner eine gewisse Leblosigkeit (*vis inertiae*), wodurch sie sich vom denkenden Wesen unterscheidet. Demnach kann sich eine Materie nicht anders, als von einer fremden Kraft getrieben, bewegen. Dieses alles gehört zur *Physiologia rationalis*, und überhaupt die ganze Bewegungslehre kann man aus dem Begriffe des Körpers einsehen. Dass aber die Körper sich einander anziehen; dass sie schwer sind; dass Körper flüssig sind — das kann alles nur aus der Erfahrung erkannt werden; folglich gehöret dieses zur *Physiologia empirica*.

Die Physiologie kann aber auch dem Objekte oder der Materie nach eingeteilt werden. Da die Physiologie eine Erkenntnis der Gegenstände der Sinne ist, so wird man die Einteilung leicht einsehen, wenn man merkt, dass man zweierlei Sinne habe, nämlich einen äussern und einen innern Sinn. Demnach giebts eine Physiologie von Gegenständen des äussern, und eine Physiologie von Gegenständen des innern Sinnes. Die Physiologie des äussern Sinnes ist Physik, und die Physiologie des innern Sinnes ist Psychologie. Beide Teile, sowohl Physik, als Psychologie, können, nach der vorigen Einteilung, der Form nach zweifach sein: empirisch und rational. Es giebt demnach eine empirische und rationale Physik und Psychologie. Die allgemeine Bestimmung der Handlung, oder der allgemeine Charakter des Gegenstandes des innern Sinnes ist Denken; und der allgemeine Charakter des Gegenstandes des

äussern Sinnes ist Bewegen. In der *Psychologia generalis* wird also von den denkenden Wesen überhaupt gehandelt, welches die × Pneumatologie ist; in der *Psychologia speciali* aber von dem denkenden Subjekte, welches wir kennen, und das ist unsere Seele. Auf eben die Art wird auch in der *Physica generali* von den Gegenständen des äussern Sinnes, oder den Körpern überhaupt, und in der *Physica speciali* von den Körpern, die wir kennen, gehandelt. *Psychologia empirica* ist die Erkenntnis von den Gegenständen des innern Sinnes, so fern sie aus der Erfahrung geschöpft ist. *Physica empirica* ist die Erkenntnis von den Gegenständen des äusseren Sinnes, so fern sie aus der Erfahrung entlehnt ist. Die rationale Psychologie ist die Erkenntnis der Gegenstände des innern Sinnes, so fern sie aus der reinen Vernunft entlehnt ist. — Eben so wenig, als die empirische Physik zur Metaphysik gehört; eben so wenig gehört auch die empirische Psychologie zur Metaphysik. Denn die Erfahrungslehre des inneren Sinnes ist die Erkenntnis der Erscheinungen des innern Sinnes, so wie die Körper Erscheinungen des äusseren Sinnes sind. Es geschieht also in der *Psychologia empirica* eben dasselbe, was in der empirischen Physik geschiehet; nur dass der Stoff in der *Psychologia empirica* durch den innern, und in der empirischen Physik durch den äussern Sinn gegeben ist. Beide sind also Erfahrungslehren.

Metaphysik unterscheidet sich dadurch von der Physik und aller Erfahrungslehre, dass sie eine Wissenschaft der reinen Vernunft ist, dagegen die Physik ihre Prinzipia aus der Erfahrung entlehnt. Es ist sehr gut, die Grenzen der Wissenschaften zu bestimmen und den Grund der Einteilungen einzusehen, damit man ein System habe; denn ohne dieses ist man immer ein Lehrling, und man weiss nicht, wie die Wissenschaft, z. E. die Psychologie, in die Metaphysik gekommen, und ob es nicht möglich wäre, dass mehrere Wissenschaften herein gebracht werden könnten. Demnach siehet man ein, dass die *Psychologia rationalis* und die *Physica rationalis* wohl zur Metaphysik gehören, weil ihre Prinzipien aus reiner Vernunft entlehnt sind. Die

Psychologia empirica und die *Physica empirica* gehören aber gar nicht dahin.

Die Ursache, warum die *Psychologia empirica* in die Metaphysik gesetzt worden ist, ist wohl diese: Man hat niemals recht gewusst, was Metaphysik sei, obgleich sie so lange ist traktiert worden. Man wusste ihre Grenzen nicht zu bestimmen; daher setzte man vieles herein, was nicht darein gehörte; welches auf der Definition beruhte, indem man sie durch „die ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“ definierte. Nun ist aber gar nichts determiniert dadurch; denn in allen Stücken ist immer ein Erstes. Die zweite Ursache war wohl diese: Die Erfahrungslehre der Erscheinungen der Seele ist zu keinem Systeme gekommen, so dass sie eine besondere akademische Disziplin hätte ausmachen sollen. Würde sie so gross sein, als die empirische Physik; so würde sie sich eben so von der Metaphysik durch ihre Weitläufigkeit abgesondert haben. Weil sie aber klein ist, und man sie nicht ganz weglassen wollte, so schob man sie in der Metaphysik an die rationale Psychologie; und der Gebrauch lässt sich wohl nicht so bald abschaffen. Jetzt aber wird sie schon sehr gross, und beinahe wird sie zu eben solcher Grösse, als die empirische Physik gelangen. Sie verdient auch eben so besonders vorgetragen zu werden, als die empirische Physik; denn die Erkenntnis des Menschen giebt der Erkenntnis des Körpers nichts nach; ja sie ist derselben, dem Werte nach, weit vorzuziehen. Wird sie zu einer akademischen Wissenschaft, so ist sie in der Lage, ihre völlige Grösse zu erlangen; denn ein akademischer Lehrer hat mehr Übung, als ein zunftfreier Gelehrter, in den Wissenschaften. Der erstere sieht die Lücken und das Undeutliche durch den öfteren Vortrag derselben eher ein, und hat bei jedem neuen Vortrage die neue Bestimmung, solches zu verbessern. Es werden demnach mit der Zeit eben solche Reisen angestellt werden, um Menschen zu erkennen, als man angestellt hat, Pflanzen und Tiere kennen zu lernen.

Die Psychologie ist also eine Physiologie des innern Sinnes oder der denkenden Wesen, so wie die Physik eine Physiologie des äusseren Sinnes oder der körperlichen Wesen ist. Die denken-

den Wesen betrachte ich entweder blos aus Begriffen, und das ist die *Psychologia rationalis*; oder durch Erfahrung, die teils innerlich in mir selbst geschieht, oder äusserlich, die ich an andern Naturen wahrnehme, und nach der Analogie, die sie mit mir haben, erkenne; und das ist die *Psychologia empirica*, wo ich denkende Naturen durch Erfahrung betrachte. Das Substratum, welches zum Grunde liegt, und welches das Bewusstsein des inneren Sinnes ausdrückt, ist der Begriff vom Ich, welches bloss ein Begriff der empirischen Psychologie ist. Der Satz: Ich bin, ist von Cartesius als der erste Erfahrungssatz angenommen worden, der evident ist; denn die Vorstellungen vom Körper könnte ich haben, wenn auch keine Körper da wären; aber mich schaue ich selbst an, ich bin mir unmittelbar bewusst. Des Daseins aller Dinge ausser mir bin ich mir aber nicht bewusst, sondern nur der Vorstellung. Es folgt aber nicht, dass auch Dingen allemal solche Vorstellungen zum Grunde liegen müssen, es sind nur Analoga der Erfahrung; ich schliesse aus der Erfahrung auf das Dasein. Dieses Ich kann im zweifachen Verstande genommen werden: Ich als Mensch, und Ich als Intelligenz. Ich, als ein Mensch, bin ein Gegenstand des inneren und äusseren Sinnes. Ich als Intelligenz bin ein Gegenstand des inneren Sinnes nur; ich sage nicht: ich bin ein Körper, sondern: das an mir ist, ist ein Körper. Diese Intelligenz, die mit dem Körper verbunden ist und den Menschen ausmacht, heisst Seele; aber allein betrachtet ohne den Körper heisst sie Intelligenz. Die Seele ist also nicht bloss denkende Substanz, sondern in so fern sie mit dem Körper verbunden eine Einheit ausmacht. Demnach sind die Veränderungen des Körpers meine Veränderungen.

Ich als Seele werde vom Körper determiniert, und stehe mit demselben im Commercio. Ich als Intelligenz bin an keinem Orte; denn der Ort ist eine Relation der äussern Anschauung; als Intelligenz aber bin ich kein äusserer Gegenstand, der in Ansehung der Relation bestimmt werden kann. Mein Ort in der Welt wird also durch den Ort meines Körpers in der Welt bestimmt; denn was erscheinen und in äusserer Relation

stehen soll, muss ein Körper sein. Meinen Ort werde ich also nicht unmittelbar bestimmen können, sondern ich als Seele bestimme meinen Ort in der Welt durch den Körper; aber meinen Ort im Körper kann ich nicht bestimmen, denn sonst müsste ich mich in einer äussern Relation anschauen können. Der Ort der Seele im Gehirn, den wir uns vorstellen, ist nur ein Bewusstsein der näheren Dependenz der Stelle des Körpers, wo die Seele am meisten wirkt. Es ist ein Analogon des Orts, aber nicht ihre Stelle. Schon das blosse Bewusstsein giebt mir den Unterschied von Seele und Körper; denn das Äussere, was ich an mir sehe, ist offenbar von dem denkenden Principio in mir unterschieden; und dieses denkende Prinzip ist wieder von alledem, was nur ein Gegenstand der äusseren Sinne sein kann, unterschieden.

Es kann ein Mensch, dem sein Leib aufgerissen worden ist, seine Eingeweide und alle seine inneren Teile sehen; also ist dieses Innere bloss ein körperliches Wesen und von dem denkenden Wesen ganz unterschieden. Es kann ein Mensch viele von seinen Gliedern verlieren, deswegen bleibt er doch und kann sagen: Ich bin. Der Fuss gehöret ihm. Ist er aber abgesäget; so sieht er ihn ebenso an, als jede andere Sache, die er nicht mehr gebrauchen kann, wie einen alten Stiefel, den er wegwerfen muss. Er selbst aber bleibt immer unverändert, und sein denkendes Ich verliert nichts. Es sieht also jeder leicht ein, auch durch den gemeinsten Verstand: dass er eine Seele habe, die vom Körper unterschieden ist.

Der blosse Begriff vom Ich, der unveränderlich ist, den man gar nicht mehr beschreiben kann, so fern er das Objekt des innern Sinnes ausdrückt und es unterscheidet, ist das Fundament von vielen anderen Begriffen. Denn dieser Begriff von Ich drückt aus:

1) Die Substantialität. — Substanz ist das erste Subjekt aller inhärierenden Accidenzen. Es ist dieses Ich aber ein absolutes Subjekt, dem alle Accidenzen und Prädikate zukommen können, und was gar kein Prädikat von einem andern Dinge sein kann. Also drückt das Ich das Substantiale aus; denn

dasjenige Substratum, was allen Accidenzen inhärieret, ist das Substantiale. Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können. Wir können von keinem Dinge das Substratum und das erste Subjekt anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das Substantiale selbst aus. Ja was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanzen. — Es drückt dieser Begriff vom Ich

2) Die Simplicität aus, dass die Seele, die in mir denkt, eine absolute Einheit ausmache, ein *Singulare in sensu absoluto*, und also die Simplicität; denn viele Substanzen können nicht zusammen eine Seele ausmachen. — Viele können ja nicht sagen: Ich; es ist also dieses der strikteste Singularis. — Endlich drückt auch dieser Begriff vom Ich

3) Die Immaterialität aus. Die Ursache, dass die Menschen sich geistige Wesen gedacht, ist die Zergliederung von sich selbst. Es ist durch die Zergliederung dessen geschehen, was sie dachten, wenn sie sich selbst als Gegenstände des inneren Sinnes vorstellten; denn nach ihrem Bewusstsein musste es ihnen einleuchtend sein, dass dieses kein Gegenstand des äusseren Sinnes sei. Was aber kein Gegenstand des äusseren Sinnes ist, das ist immateriell. — Immateriell ist aber etwas, wenn es im Raume gegenwärtig ist, ohne einen Raum einzunehmen, und ohne undurchdringlich zu sein.

Ich als Intelligenz bin ein Wesen, das denkt, und das will. Das Denken und Wollen kann aber nicht angeschaut werden; also bin ich auch kein Objekt der äusserlichen Anschauung. Was aber kein Objekt der äusseren Anschauung ist, das ist immateriell. Dieses dient nur insofern, als diese Hauptkategorie das Bewusstsein eines Subjekts beweiset, das vom Körper unterschieden ist, also eine Seele beweiset; mithin können wir schon insofern von einer Seele reden. Ich bin mir zweifacher Gegenstände bewusst:

1) meines Subjekts und meines Zustandes;

2) der Dinge ausser mir.

Meine Vorstellung wird entweder auf Gegenstände gerichtet, oder auf mich selbst. Im ersten Falle bin ich mir anderer Erkenntnisse bewusst; im zweiten Falle meines Subjekts. Z. E. ein Mensch, der da rechnet, ist sich der Zahlen bewusst; in der Zeit aber, da er rechnet, seines Subjekts gar nicht. Dieses ist die *Conscientia logica*, die unterschieden ist von der *Conscientia psychologica*, wo man sich nur seines Subjekts bewusst ist. Das objektive Bewusstsein, oder die Erkenntnis von Gegenständen mit Bewusstsein, ist eine notwendige Bedingung, von allen Gegenständen eine Erkenntnis zu haben. Das subjektive Bewusstsein ist aber ein gewaltsamer Zustand. Es ist ein auf sich selbst gekehrtes Beobachten; es ist nicht discursiv, sondern intuitiv. Der gesundeste Zustand ist das Bewusstsein äusserer Gegenstände. Doch ist der Zustand der Perception oder des Bewusstseins seiner selbst auch nötig, und zwar als eine Revision nötig. Das Bewusstsein ist ein Wissen dessen, was mir zukommt. Es ist eine Vorstellung von meinen Vorstellungen, es ist eine Selbstwahrnehmung, Perception. Was das objektive Bewusstsein anlangt, so heissen diejenigen Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben, klare Vorstellungen, davon man sich bewusst ist; deutliche, deren Merkmale man sich auch bewusst ist; dunkle, deren man sich gar nicht bewusst ist. Eigentlich gehören diese Unterschiede in die Logik. So viel als zur Psychologie gehört, merke man hier an, dass es dunkle Vorstellungen giebt. Leibniz sagte: Der grösste Schatz der Seele besteht in dunklen Vorstellungen, welche nur durch das Bewusstsein der Seele deutlich werden. Wenn wir uns aller unserer dunkeln Vorstellungen und des ganzen Umfanges der Seele möchten auf einmal unmittelbar durch ein übernatürliches Verhältnis bewusst werden; so möchten wir über uns selbst, und über den Schatz in unserer Seele erstaunen, welchen Reichtum sie von Erkenntnissen an sich enthält. Wenn wir durch ein Teleskop unsere Augen auf die entferntesten Himmelskörper werfen; so thut das Teleskop nichts weiter, als dass es nur in uns das Bewusstsein von unzähligen Himmelskörpern erweckt, die mit blossen Augen nicht können gesehen werden, welches aber schon dunkel in unserer Seele lag. Würde sich der

Mensch alles dessen bewusst sein können, was er an den Körpern durch Mikroskope wahrnimmt; so würde er eine grosse Kenntnis von den Körpern haben, die er auch jetzt schon wirklich weiss, nur dass er sich derselben nicht bewusst ist. Ferner, alles was in der Metaphysik und Moral gelehrt wird, das weiss schon ein jeder Mensch; nur war er sich dessen nicht bewusst; und der uns solches erklärt und vorträgt, sagt uns eigentlich nichts Neues, was wir noch nicht gewusst hätten, sondern er macht nur, dass ich mir dessen, was schon in mir war, bewusst werde. Würde Gott auf einmal unmittelbar Licht in unsere Seele bringen, dass wir uns aller unserer Vorstellungen könnten bewusst sein, so würden wir alle Weltkörper ganz klar und deutlich sehen, ebenso, als wenn wir sie vor Augen hätten. Wenn demnach im künftigen Leben unsere Seele sich aller ihrer dunkeln Vorstellungen bewusst sein wird; so wird der Gelehrteste nicht weiter kommen, als der Ungelehrteste; nur dass sich der Gelehrte schon hier etwas mehreren bewusst ist. Wenn aber in beider Seelen ein Licht aufgehen wird, so sind sie beide gleich klar und deutlich. Es liegt also im Felde der dunkeln Vorstellungen ein Schatz, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können.

Von der allgemeinen Einteilung der geistigen Vermögen.

Ich fühle mich entweder als leidend, oder als selbstthätig. Was zu meinem Vermögen gehört, so fern ich leidend bin, gehört zu meinem untern Vermögen. Was zu meinem Vermögen gehört, so fern ich thätig bin, gehört zu meinem obern Vermögen.

Es gehören drei Dinge zu meinem Vermögen:

1) Vorstellungen;

2) Begierden, und

3) das Gefühl der Lust und Unlust.

Das Vermögen der Vorstellungen, oder das Erkenntnisvermögen, ist entweder das untere Erkenntnisvermögen oder das obere Erkenntnisvermögen. Das untere Erkenntnisvermögen ist eine Kraft, Vorstellungen zu haben, sofern wir von Gegenständen afficiert werden. Das obere Erkenntnisvermögen ist eine Kraft, Vorstellungen aus uns selbst zu haben.

Das Begehrungsvermögen ist entweder ein oberes oder ein unteres Begehrungsvermögen. Das untere Begehrungsvermögen ist eine Kraft, etwas zu begehren, so fern wir von Gegenständen afficiert werden. Das obere Begehrungsvermögen ist eine Kraft, etwas aus uns selbst unabhängig von den Gegenständen zu begehren.

Ebenso ist auch das Vermögen der Lust und Unlust ein oberes oder unteres Vermögen. Das untere Vermögen

der Lust und Unlust ist eine Kraft, an den Gegenständen, die uns afficieren, ein Wohl- oder Missfallen zu finden. Das obere Vermögen der Lust und Unlust ist eine Kraft, unabhängig von den Gegenständen in uns selbst eine Lust und Unlust zu empfinden. Alle Untervermögen machen die Sinnlichkeit, und alle Obervermögen machen die Intellektualität aus.

Die Sensitivität ist eine Bedingung der Gegenstände, etwas zu erkennen, sofern man von den Gegenständen afficiert wird; und etwas zu begehren, oder an etwas ein Wohlgefallen oder Missfallen zu haben, sofern man von den Gegenständen afficiert wird. — Die Intellektualität ist aber ein Vermögen der Vorstellung, der Begierden oder des Gefühls der Lust und Unlust, sofern man von den Gegenständen ganz unabhängig ist. Sinnliche Erkenntnisse sind nicht dadurch sinnlich, weil sie verworren sind; sondern dass sie im Gemüt stattfinden, sofern es von den Gegenständen afficiert wird. Die intellektuellen Erkenntnisse sind wiederum nicht dadurch intellektuell, weil sie deutlich sind, sondern weil sie aus uns selbst entspringen. Demnach können intellektuelle Vorstellungen verworren, und sinnliche deutlich sein. Darum, dass etwas intellektuell ist, ist es noch nicht deutlich, und darum, dass etwas sinnlich ist, ist es noch nicht dunkel. Also giebts sinnliche und intellektuelle Deutlichkeit. Die sinnliche besteht in der Anschauung, die intellektuelle in den Begriffen. Die Sinnlichkeit ist die passive Eigenschaft unsers Erkenntnisvermögens, sofern wir von den Gegenständen afficiert werden. Die Intellektualität ist aber die Spontaneität unseres Vermögens, sofern wir uns selbst entweder erkennen, oder etwas begehren, oder an etwas ein Wohlgefallen oder Missfallen haben. — Die Ursache, warum Wolff und andere die verworrenen Erkenntnisse für sinnlich halten, ist diese: weil die Erkenntnis, ehe sie durch den Verstand bearbeitet wird, keine Deutlichkeit hat, sondern die Erkenntnis ist noch logisch verworren, d. h. wenn sie durch Begriffe nicht kann eingesehen werden. Ästhetisch verworren ist aber dasjenige, was durch die Sinne nicht deutlich kann begriffen werden. Ist nun die Erkenntnis verworren; so ist die Ursache nicht, weil sie sinnlich ist, sondern weil sie logisch

verworren ist, und sie der Verstand noch nicht bearbeitet hat. Alle Erkenntnisse, die aus den Sinnen kommen, sind erst logisch verworren, wenn sie noch nicht vom Verstande bearbeitet sind; allein deswegen, weil sie noch verworren sind, sind sie nicht sinnlich; sondern wenn sie von den Sinnen hergenommen sind, so bleiben sie ihrem Ursprunge nach sinnlich, wenn sie auch vom Verstande bearbeitet und deutlich werden. Denn die Deutlichkeit und Dunkelheit sind nur Formen, die sowohl den sinnlichen, als intellektuellen Vorstellungen zukommen. Sinnlich und intellektuell aber sind sie ihrem Ursprunge nach; sie mögen deutlich oder verworren sein.

Vom sinnlichen Erkenntnisvermögen im einzelnen.

Das sinnliche Erkenntnisvermögen enthält diejenigen Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben, sofern wir von ihnen afficiert werden.

Wir unterscheiden aber das sinnliche Erkenntnisvermögen: in das Vermögen der Sinne selbst, und die nachgeahmte Erkenntnis der Sinne. Es entspringt die sinnliche Erkenntnis entweder gänzlich durch den Eindruck des Gegenstandes, und dann ist diese sinnliche Erkenntnis eine Vorstellung der Sinne selbst; oder es entspringt die sinnliche Erkenntnis aus dem Gemüte, aber unter der Bedingung, unter welcher das Gemüt von den Gegenständen afficiert wird, und dann ist die sinnliche Erkenntnis eine nachgeahmte Vorstellung der Sinne. Z. E. die Vorstellung dessen, was ich sehe; ferner die Vorstellung vom Sauren, Süssen etc. sind Vorstellungen der Sinne selbst. Aber vergegenwärtige ich mir ein Haus, was ich ehedem gesehen, so entspringt die Vorstellung jetzt aus dem Gemüt; aber doch unter der Bedingung, dass der Sinn vorher von diesem Gegenstande afficiert war. Solche sinnliche Erkenntnisse, die aus der Spontaneität des Gemüts entspringen, heissen: Erkenntnisse der bildenden Kraft; und die Erkenntnisse, die durch den Eindruck des Gegenstandes entspringen, heissen: Vorstellungen der Sinne selbst.

Man kann die Sinnlichkeit auch auf folgende Art einteilen:

Alle sinnliche Erkenntnisse sind entweder gegebene oder gemachte. Zu den gegebenen können wir rechnen den Sinn überhaupt, oder die Vorstellung der Sinne selbst. Zu den gemachten rechnen wir:

1) *facultatem fingendi*;

2) *facultatem componendi*;

3) *facultatem signandi.*

Zur *Facultas fingendi* aber gehört:

a) *facultas formandi,*

b) *facultas imaginandi,*

c) *facultas praevidendi.*

Die Vorstellungen der bildenden Kraft werden also eingeteilt:

1) in die bildende Kraft an sich, welches das *genus* ist;

2) in die Abbildungskraft, *facultas formandi*;

3) in die Nachbildungskraft, *facultas imaginandi*;

4) in die Vorbildungskraft, *facultas praevidendi.*

Diese Kräfte gehören alle zur bildenden Kraft des sinnlichen Vermögens. Diese bildende Kraft, die zur Sinnlichkeit gehöret, ist unterschieden von der denkenden Kraft, die zum Verstande gehöret.

Von den Vorstellungen der Sinne selbst.

Die Vorstellungen der Sinne selbst sind möglich, sofern wir von den Gegenständen afficiert werden. Wir können aber auf eine verschiedene Weise von den Gegenständen afficiert werden; das heisst: die Vorstellungen der Gegenstände, die durch den Eindruck entspringen, sind von einander unterschieden; z. E. das Schmecken ist von dem Riechen unterschieden. Sofern die verschiedenen Sinne keine Ähnlichkeit haben, nennen wir sie spezifische Sinne; darum haben wir fünf: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen. Die Ursache, dass wir eine gewisse Anzahl Sinne haben, ist, weil wir eine gewisse Zahl der Organe des Körpers haben, wodurch wir den Eindruck von den Gegenständen empfangen, und also teilen wir die Sinne nach der Einteilung der Organe des Körpers ein. Wir haben aber auch noch andere

sinnliche Empfindungen, zu denen wir keine besonderen Organe haben, und die wir also auch nicht unterscheiden können; z. E. das Gefühl der Kälte und Wärme, des Schalles etc. ist über unsern ganzen Körper verbreitet. Weil wir also nicht mehr als fünf Organe haben; so nehmen wir auch nur fünf Sinne an.

Einige von diesen Sinnen sind objektiv, andere subjektiv. Die objektiven Sinne sind mit den subjektiven zugleich verbunden; also sind die objektiven Sinne nicht allein objektiv, sondern auch subjektiv. Entweder ist das Objektive bei den Sinnen grösser, als das Subjektive; oder das Subjektive ist grösser, als das Objektive. Z. B. bei dem Sehen ist das Objektive grösser, als das Subjektive; und bei dem starken Schalle, der auf die Ohren dringt, ist das Subjektive grösser. Wenn wir aber nicht auf die Stärke, sondern auf die Qualität der Sinne sehen; so merken wir, dass das Sehen, Hören und Fühlen mehr objektive als subjektive, das Riechen und Schmecken aber mehr subjektive als objektive Sinne sind. Die subjektiven Sinne sind Sinne des Gewissen; die objektiven Sinne hingegen sind belehrende Sinne. Die belehrenden Sinne sind entweder feine, wenn sie vermittelst einer feinen Materie in der Entfernung auf uns wirken; oder grobe, wenn sie vermittelst einer groben Materie auf uns wirken und uns afficieren. So ist der Sinn des Gesichts der feinste, weil die Materie des Lichts, vermittelst welcher die Gegenstände uns afficieren, die feinste ist. Das Gehör ist etwas gröber; das Gefühl aber das gröbste. Das Gesicht und das Gefühl sind komplett-objektive Vorstellungen. Das Gefühl ist aber das fundamentale der objektiven Vorstellungen; denn durch das Gefühl kann ich Gestalten wahrnehmen, indem ich sie von allen Seiten berühren kann; es ist also die Auslegungskunst der Gestalten. Durch das Sehen erkenne ich nur die Oberfläche des Gegenstandes.

Wir müssen nicht glauben, dass alle Erkenntnisse der Sinne aus den Sinnen kommen; sondern auch aus dem Verstande, der über die Gegenstände, die uns die Sinne darbieten, reflektiert, wodurch wir denn die sinnlichen Erkenntnisse erhalten. Auf solche Weise entspringt bei uns das *vitium subreptionis*; indem, weil wir uns von Jugend auf angewöhnt haben, uns alles durch

die Sinne vorzustellen, wir die Reflexionen des Verstandes über die Sinne nicht bemerken, und die Erkenntnisse für unmittelbare Anschauungen der Sinne halten.

Die alten Philosophen, als Aristoteles, und nach ihm die Scholastiker, sagten: dass alle unsere Begriffe aus den Sinnen herkämen, welches sie durch den Satz ausdrückten: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu.* Der Verstand kann nichts erkennen, was nicht die Sinne vorher erfahren haben. Hierin hat Aristoteles wider den Plato geredet, der als ein mystischer Philosoph das Gegenteil behauptete, und nicht allein die Begriffe als angeboren, sondern auch als solche, die von der vorigen Anschauung Gottes übrig geblieben, betrachtete, woran uns nun der Körper hindere. — Epikur ging wieder zu weit, und sagte: Alle unsere Begriffe sind Erfahrungsbegriffe der Sinne. Um dieses bestimmt zu erkennen und einzusehen, wie weit der Satz des Aristoteles kann zugelassen werden; so muss man den Satz etwas einschränken, und sagen: *Nihil est quoad materiam in intellectu, quod non antea fuit in sensu.*

Die Materie und den Stoff müssen uns die Sinne geben, und diese Materie wird durch den Verstand bearbeitet. Was aber die Form der Begriffe anlangt, so ist sie intellektuell. Die erste Erkenntnisquelle liegt also in der Materie, die die Sinne darreichen. Die zweite Erkenntnisquelle liegt in der Spontaneität des Verstandes. Wenn der Mensch erst den Stoff hat; so kann er sich immer neue Vorstellungen machen. Z. E. wenn er schon einmal die Vorstellung von Farbe hat; so kann er sich neue Vorstellungen bilden durch Versetzung der Farben die gar nicht in der Natur existieren. Aber neue Sinne kann man sich gar nicht vorstellen, weil uns der Stoff dazu fehlt. Die Sinne sind also ein notwendiges Prinzip der Erkenntnis.

Wir haben aber auch ein Prinzip der Erkenntnis durch Begriffe, die gar nichts von den Sinnen erhalten; das heisst: wir haben Erkenntnisse von den Gegenständen, sofern wir gar nicht von den Sinnen afficiert werden, und das sind intellektuelle Begriffe. Es giebt also sensuale und intellektuale Begriffe. Wir können daher sagen: Es ist nichts in dem Verstande, der Mate-

rie nach, was nicht in den Sinnen war; aber der Form nach giebts Erkenntnisse, die intellektual, die gar kein Gegenstand der Sinne sind. Z. E. in der Moral machen die sinnlichen Erkenntnisse die Basis *a posteriori*; aber der Verstand hat auch Grundbegriffe. Allein dieses muss man anführen: dass selbst die Begriffe des Verstandes, obgleich sie nicht von den Sinnen abgezogen sind, doch bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen; z. E. den Begriff von Ursache und Wirkung würde keiner haben, wenn er nicht durch Erfahrung Ursachen wahrgenommen hätte. Den Begriff der Tugend würde kein Mensch haben, wenn er immer unter lauter Spitzbuben wäre. Demnach machen zwar die Sinne insofern den Grund aller Erkenntnisse aus, obgleich nicht alle Erkenntnisse aus ihnen ihren Ursprung haben. — Obgleich sie kein *principium essendi* sind, so sind sie doch *conditio sine qua non*.

Wo kommen sie aber in den Verstand hinein? Als unerschaffen und ungeboren muss man sie nicht annehmen; denn das macht aller Untersuchung ein Ende, und ist sehr unphilosophisch. Wenn sie angeboren sind, so sind sie Offenbarungen. Crusius hat von solchen Schwärmereien den Kopf voll gehabt, und er war so glücklich, dass er sich so was ganz denken konnte. Die Begriffe sind aber durch den Verstand, seiner Natur nach, bei Gelegenheit der Erfahrung entsprungen; denn der Verstand formiert bei Gelegenheit der Erfahrung und der Sinne Begriffe, die nicht von den Sinnen, sondern von der Reflexion über die Sinne abgezogen sind. Locke hat sich hierin sehr geirret, indem er glaubte, alle seine Begriffe durch Erfahrung abzuziehen; da er sie doch aus der Reflexion abzog, die auf die Gegenstände der Sinne angewandt wird. Also der Materie nach entspringt alles aus den Sinnen; der Form nach aus dem Verstande, die aber dem Verstande nicht angeboren sind, sondern bei Gelegenheit der Erfahrung durch Reflexion entstehen. Diese Handlung der Reflexion üben wir aus, so bald wir Eindrücke der Sinne haben. Durch Gewohnheit wird diese Reflexion uns geläufig, so dass wir nicht bemerken, dass wir reflektieren; und dann glauben wir, dass es in der sinnlichen Anschauung liegt.

Nun wollen wir sehen, wiefern die Begriffe von der Reflexion

abhängen. Wir können nämlich Kenntnisse von Gegenständen haben, davon wir gar keine Empfindung durch die Sinne haben. So kann ein Blindgeborner die Erkenntnis vom Lichte haben, eben so wie ein Sehender, die ihm der Verstand darreicht; nur dass er die Empfindung nicht hat, und über die können wir auch nicht sprechen; denn da hat jeder seine eigene Empfindung bei dem Worte Licht. Wir können also die Eindrücke von den Urteilen absondern. Die Erkenntnis der Sinne durch den Verstand ist etwas anderes, als die Erkenntnis durch Eindruck. Wenn wir nun die Reflexionen über die Empfindung für Eindrücke halten; so begehen wir einen Fehler des Unterscheidens. Die Gegenstände der Sinne veranlassen uns zum Urteilen. Diese Urteile sind Erfahrungen, sofern sie wahr sind; sind sie aber vorläufige Urteile, so sind sie ein Schein. Der Schein gehet vor der Erfahrung vorher; denn es ist ein vorläufiges Urteil durch den Verstand über den Gegenstand der Sinne. Der Schein ist nicht wahr und auch nicht falsch; denn er ist die Veranlassung zu einem Urteile aus der Erfahrung. Der Schein muss also von der Erscheinung unterschieden werden. Die Erscheinung liegt in den Sinnen; der Schein ist aber nur die Veranlassung, aus der Erscheinung zu urteilen. Die Wahrnehmung geht sowohl auf den Schein, als auf wirkliche Gegenstände der Erfahrung; z. E. die Sonne geht auf, sie geht unter, bedeutet einen Schein. Aus dem Scheine der Gegenstände entspringt eine Illusion, und auch ein Betrug der Sinne. Illusion ist noch kein Betrug der Sinne; es ist ein voreiliges Urteil, dem das nachfolgende gleich widerstreitet. Solche Illusionen lieben wir sehr; z. E. durch einen optischen Kasten werden wir nicht betrogen; denn wir wissen es, dass es nicht so ist; wir werden aber zu einem Urteile bewogen, welches gleich durch den Verstand widerlegt wird. Die Blendwerke sind von dem Betruge der Sinne unterschieden; beim Blendwerke entdecke ich den Betrug. Weil uns die Gegenstände der Sinne zum Urteilen veranlassen; so werden die Irrtümer fälschlich den Sinnen zugeschrieben, da sie doch eigentlich der Reflexion über die Sinne beizulegen sind. Demnach werden wir den Satz merken: *Sensus non fallunt.* Dieses geschieht nicht deswegen, weil

sie richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen, aber in den Sinnen liegt der Schein. Sie verleiten zum Urteilen, obgleich sie nicht betrügen. Der Satz giebt uns Gelegenheit, die Gründe der Urteile zu examinieren, und durch deren Auflösung den Trug zu entdecken. Dieser Satz giebt uns also Anlass, hinter den Grund der Irrtümer zu kommen. Allgemeine Begriffe entspringen nicht durch die Sinne, sondern durch den Verstand.

Durch den Sinn entspringen nur einzelne Urteile; wir bekommen also durch dieselben nicht den Begriff von der Ursache und Wirkung, auch nicht den Begriff vom Mangel; denn die Negation kann die Sinne nicht afficieren, und ich kann nicht sagen: Ich habe gesehen, dass keiner im Zimmer ist; denn das Nichts kann ich nicht sehen.

Nachdem wir, bei der Sinnlichkeit, die Vorstellungen der Sinne selbst betrachtet haben, welches auch das Empfindungsvermögen kann genannt werden; auch den Sinn, inwiefern wir Vorstellungen und Erkenntnisse erlangen, sofern wir von den Gegenständen afficiert werden (die Erkenntnisse sind nur möglich, sofern die Gegenstände einen Einfluss auf unsere Sinne machen); so wollen wir jetzt die nachgeahmte Erkenntnis der Sinne betrachten, welches auch recht schicklich die bildende Kraft genannt wird; welches ein Vermögen ist, Erkenntnisse aus uns selbst zu machen, die aber demnach die Form an sich haben, nach der die Gegenstände unsere Sinne afficieren würden. Es gehört also dieses Bildungsvermögen wirklich zur Sinnlichkeit; es bringt Vorstellungen hervor, entweder der gegenwärtigen Zeit, oder Vorstellungen der vergangenen Zeit, oder auch Vorstellungen der zukünftigen Zeit. Demnach besteht das Bildungsvermögen:

1) aus dem Vermögen der Abbildung, welches Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit sind; *facultus formandi*;
2) aus dem Vermögen der Nachbildung, welches Vorstellungen der vergangenen Zeit sind; *facultas imaginandi*;
3) aus dem Vermögen der Vorbildung, welches Vorstellungen der zukünftigen Zeit sind; *facultas praevidendi*.

Mein Gemüt ist jederzeit beschäftigt, das Bild des Mannig-

faltigen, indem es durchgeht, sich zu formieren. Z. E. wenn ich eine Stadt sehe, so formiert sich das Gemüt von dem Gegenstande, den es vor sich hat, ein Bild, indem es das Mannigfaltige durchläuft. Wenn daher ein Mensch in eine Stube kommt, die mit Bildern und Auszierungen überhäuft ist; so kann er sich kein Bild davon machen, indem sein Gemüt das Mannigfaltige nicht durchlaufen kann. Er weiss nicht, von welchem Ende es anfangen soll, um sich den Gegenstand abzubilden. So berichtet man, wenn ein fremder Mensch in die Peterskirche in Rom kommt, dass er ganz bestürzt wird wegen der Mannigfaltigkeit der Pracht. Die Ursache ist: Seine Seele kann das Mannigfaltige nicht durchgehen, um es sich abzubilden. Dieses abbildende Vermögen ist das bildende Vermögen der Anschauung. Das Gemüt muss viele Beobachtungen anstellen, um sich einen Gegenstand abzubilden; indem es sich den Gegenstand von jeder Seite anders abbildet. Z. E. so sieht eine Stadt von der Morgenseite anders aus, als von der Abendseite. Es sind also viele Erscheinungen von einer Sache nach den verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten. Aus allen diesen Erscheinungen muss das Gemüt, indem es sie alle zusammen nimmt, sich eine Abbildung machen.

Das zweite Vermögen ist das Vermögen der Nachbildung, nach welchem mein Gemüt die Vorstellungen der Sinne aus den vorigen Zeiten herbeizieht, und sie mit den Vorstellungen der gegenwärtigen verknüpft. Ich reproduziere die Vorstellungen der vergangenen Zeit durch die Association, nach welcher eine Vorstellung die andere herbeizieht, weil sie mit ihr in Begleitung war. Dieses ist das Vermögen der Imagination. Es wird sonst falsch das Einbildungsvermögen genannt, welches aber von ganz anderer Art ist; denn das ist ganz was anders, wenn ich mir einen Palast, den ich ehedem gesehen habe, einbilde, und wenn ich mir neue Bilder mache. Das letzte ist das Einbildungsvermögen, wovon hernach Meldung geschehen wird.

Das dritte Vermögen ist das Vermögen der Vorbildung. Obgleich das Künftige in mir keinen Eindruck und also kein Bild macht, sondern nur das Gegenwärtige; so kann man sich vorher doch von dem Künftigen ein Bild machen, und sich etwas vorher

einbilden. Z. E. Man stellt sich die Gestalt vor, in welcher man sein wird, wenn man eine Rede halten will. Wie ist aber eine Vorbildung des Künftigen möglich? Die gegenwärtige Erscheinung hat Vorstellungen der vergangenen und der folgenden Zeit. In meinen Vorstellungen ist aber eine Reihe der folgenden Vorstellungen, wo sich die Vorstellungen des Vergangenen zum Gegenwärtigen so verhalten, wie sich die Vorstellungen des Gegenwärtigen zum Künftigen verhalten. Ebenso, wie ich aus dem Gegenwärtigen ins Vergangene gehen kann, so kann ich auch aus dem Gegenwärtigen ins Künftige gehen. Gleichwie der gegenwärtige Zustand auf den vergangenen folgt, ebenso folgt auf den gegenwärtigen der künftige. Dieses geschieht nach Gesetzen der Imagination.

Dieser Unterschied der bildenden Kraft betrifft die Zeit. Es giebt aber noch einen andern Unterschied, nach welchem wir noch zwei Vermögen der bildenden Kraft bekommen. Diese Vermögen sind das Vermögen der Einbildung, und das Vermögen der Gegenbildung. Das Vermögen der Einbildung ist das Vermögen, Bilder aus sich selbst, unabhängig von der Wirklichkeit der Gegenstände hervorzubringen, wo die Bilder nicht aus der Erfahrung entlehnt sind. Z. E. ein Baumeister fingiert sich ein Haus zu bauen, was er noch nicht gesehen hat. Dies Vermögen nennt man das Vermögen der Phantasie, und darf nicht mit der Imagination verwechselt werden. Die Einbildungskraft ist eine sinnliche Dichtungskraft, obgleich wir auch noch eine Verstandes-Dichtungskraft haben.

Das Vermögen der Gegenbildung ist das Vermögen der Charakteristik. Charakteristik ist das Gegenbild des andern. Gegenbild ist ein Mittel, das Bild des andern Dinges hervorzubringen. So sind Worte Gegenbilder der Sachen, um die Vorstellungen der Sache sich zu concipieren. Weil es also Bilder vorstellt, so gehört es zur Sinnlichkeit, obgleich die Bilder nicht durch den Einfluss der Gegenstände, sondern aus uns selbst kommen; aber der Form nach gehört es doch zur Sinnlichkeit.

Zuletzt könnte man noch ein Vermögen der Ausbildung hinzufügen. Wir haben nicht allein ein Vermögen, sondern auch einen Trieb, alles auszubilden und zu vollenden. So wie uns Sachen, Ge-

schichten, Komödien oder dergleichen mangelhaft zu sein scheinen; so sind wir unablässig bemüht, es zum Ende zu bringen; man ärgert sich, dass die Sache nicht ganz ist. Dieses setzt ein Vermögen voraus, sich eine Idee des Ganzen zu machen, und die Gegenstände mit der Idee des Ganzen zu vergleichen.

Alle diese Aktus der bildenden Kraft können willkürlich und auch unwillkürlich geschehen. Sofern sie unwillkürlich geschehen, gehören sie gänzlich zur Sinnlichkeit; sofern sie aber willkürlich geschehen, gehören sie zum obern Erkenntnisvermögen. Das Gedächtnis ist also ein Vermögen der willkürlichen Imagination oder Nachbildung; also ist zwischen dem Gedächtnis und dem Vermögen der Nachbildung kein wesentlicher Unterschied. So ist es auch mit andern bildenden Vermögen. Hypochondrische Personen haben unwillkürliche Einbildungen. Das willkürliche Einbildungsvermögen ist das Dichtkunstvermögen.

Von dem Vermögen der Gegenbildung oder *Facultate characteristica* müssen wir noch etwas ausführlicher anmerken: Vorstellung, die als Mittel der Reproduktion durch Association dient, ist ein *Symbolum*. Die meisten symbolischen Vorstellungen kommen bei der Erkenntnis von Gott vor. Diese sind insgesamt *per analogiam*, d. i. durch eine Übereinstimmung des Verhältnisses; z. E. die Sonne war bei den alten Völkern ein Symbolum, eine Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit, indem sie, in dem grossen Weltbau allenthalben gegenwärtig, vieles erteilt (Licht und Wärme), ohne zu empfangen. So kann zum Symbol einer Republik der menschliche Körper dienen, in welchem alle Glieder ein Ganzes ausmachen. Eine Erkenntnis des Verstandes, welche indirekte intellektual ist und durch den Verstand erkannt wird, aber durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntnisse hervorgebracht wird, ist eine symbolische Erkenntnis, die der logischen Erkenntnis, sowie die intuitive der diskursiven entgegengesetzt wird. Die Verstandeserkenntnis ist logisch, wenn sie indirekte intellektual ist, und durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntnis hervorgebracht, aber durch den Verstand erkannt wird. Das Symbolum ist nur ein Mittel, die Intellektion zu befördern; es dient nur der unmittelbaren Verstandeserkenntnis; mit der Zeit muss

es aber wegfallen. Die Erkenntnisse aller orientalischen Nationen sind symbolisch. Wo uns also die Anschauung nicht unmittelbar erlaubt ist, da müssen wir uns *per analogiam* mit der symbolischen Erkenntnis behelfen. Wir können auch sagen: Die Erkenntnis ist symbolisch, wo der Gegenstand in dem Zeichen erkannt wird; aber bei der diskursiven Erkenntnis sind die Zeichen nicht Symbola, indem ich in dem Zeichen nicht den Gegenstand erkenne, sondern das Zeichen mir nur die Vorstellung von dem Gegenstande hervorbringt. Z. E. das Wort Tisch ist kein Symbol, sondern nur ein Mittel, die Vorstellung des Verstandes durch Association hervorzubringen.

Vom obern Erkenntnisvermögen.

Nachdem wir von dem unte rn Erkenntnisvermögen oder von den Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben, sofern wir von ihnen afficiert werden (also uns leidend verhalten), gehandelt haben; so kommen wir jetzt zu dem obern Erkenntnisvermögen, oder zu den Vorstellungen, die wir durch willkürliche Ausübung haben, wo wir Urheber der Vorstellungen sind.

Allgemeine Betrachtung hierüber:

Der Verstand ist nicht allein ein Vermögen der Regeln, sondern sein Prinzip ist auch, dass alle unsere Erkenntnisse und Gegenstände unter einer Regel stehen müssen. Alle Erscheinungen stehen unter einer Regel; denn alle Gegenstände, sofern sie erscheinen, so erscheinen sie im Verhältnisse zu Zeit und Raum. Sofern sie aber gedacht werden, müssen sie unter einer Regel stehen; denn sonst könnten sie nicht gedacht werden. Was also eine Regel unmöglich macht, das ist verstandeswidrig.

Die Maxime des Verstandes ist: Alles, was geschieht, geschieht nach Regeln, und alle Erkenntnisse sind unter einer Regel. Je mehr Erkenntnisse aus einem *principio a priori* können abgeleitet werden; desto mehr Einheit hat die Regel. Wie kommen aber die reinen Verstandesbegriffe in den Kopf? Von Gegenständen der Anschauung haben wir Kenntnisse, vermöge der

bildenden Kraft, welche zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit ist. Ist diese bildende Kraft *in abstracto*, so ist es der Verstand. Diese Bedingungen und Handlungen der bildenden Kraft *in abstracto* genommen, sind reine Verstandesbegriffe und Kategorien des Verstandes. Z. E. der reine Verstandesbgriff von Substanz und Accidens kommt auf folgende Art aus der bildenden Kraft: Der bildenden Kraft muss etwas Beständiges zu Grunde gelegt werden, statt dass sich das Mannigfaltige verändert; denn wäre nichts zum Fundament der bildenden Kraft, so könnte sie auch nichts wechseln. Das Beständige ist nun der reine Begrift der Substanz, und das Mannigfaltige des Accidens. Alle obersten Grundsätze des Verstandes *a priori* sind allgemeine Regeln, welche die Bedingungen der bildenden Kraft in allen Erscheinungen ausdrücken, mit denen wir bestimmen können, wie die Erscheinungen unter einander zu verknüpfen sind; denn das, was die Erkenntnis möglich macht, was die Bedingung derselben ist, dasselbe ist auch die Bedingung der Dinge. Wir haben Grundsätze *a priori*, die sich auf die Bedingung der Anschauung gründen; z. B. alle Sätze der Geometrie. Ebenso haben wir auch Grundsätze des Denkens *a priori* festgesetzt. Was die notwendige Bedingung des Denkens ist, kommt dem Objektiven zu, und was eine notwendige Bedingung der Anschauung ist, kommt auch den Dingen zu. Die Gegenstände müssen conform sein den Bedingungen, unter denen sie erkannt werden können; das ist die Natur des menschlichen Verstandes. Der Verstand *a priori* ist also das Vermögen, über Gegenstände zu reflektieren. Über die Grenzen der Gegenstände der Sinne geht der Verstand nicht, aber doch bis an die Grenze; das ist Gott und die künftige Welt.]

Das obere Erkenntnisvermögen heisst es darum, weil in ihm die Spontaneität betrachtet wird, da in dem untern Erkenntnisvermögen die Passivität war. Das obere Erkenntnisvermögen wird auch der Verstand, im allgemeinen Verstande, genannt. In dieser Bedeutung ist der Verstand das Vermögen der Begriffe, oder auch das Vermögen der Urteile, aber auch das Vermögen der Regel. Alle diese drei Definitionen sind einerlei; denn ein Begriff ist eine Kenntnis, die zu einem Prädikat dienen kann in

einem möglichen Urteile. Ein Begriff ist aber eine Vorstellung der Vergleichung mit dem allgemeinen Merkmale, und ein Begriff ist ein allgemeines Merkmal. Ein Urteil ist aber auch immer eine Regel; denn eine Regel giebt das Verhältnis des Besondern zum Allgemeinen. Z. E. Cicero ist gelehrt; da dient das Prädikat gelehrt zur Beurteilung der Handlungen des Cicero; also dient es zur Regel. Demnach laufen die drei Definitionen auf eins hinaus. Wir können auch sagen, der Verstand ist das Vermögen allgemeiner Erkenntnisse. Allgemeine Erkenntnisse als Vorstellungen sind Begriffe, und allgemeine Erkenntnisse als Vergleichung der Vorstellungen sind Urteile; jedes allgemeine Urteil ist also eine Regel.

Die Sinnlichkeit ist ein Vermögen der Anschauung. Parallel in der Sinnlichkeit ist der Verstand, als das Vermögen der Begriffe. Die Sinnlichkeit hat ursprüngliche Formen; der Verstand ist aber ein Vermögen der Regel; dadurch unterscheidet er sich von der Sinnlichkeit, die nur in Formen besteht. Die Sinne sind ein Vermögen der Perception, der Verstand aber der Reflexion. Wenn man sagt: Der Verstand ist ein Vermögen deutlicher Erkenntnisse; so ist dieses falsch definiert; denn die Sinnlichkeit beruht doch zuletzt auf dem Bewusstsein. Das Bewusstsein ist aber zu allen Erkenntnissen und Vorstellungen nötig; demnach können sinnliche Erkenntnisse auch deutlich sein. Weil aber das Bewusstsein eine *conditio sine qua non* der Erkenntnisse ist, so wird es zum oberen Erkenntnisvermögen gerechnet. Die Deutlichkeit ist aber nicht eine notwendige Bedingung der Verstandes-Erkenntnisse, indem es auch eine Deutlichkeit der Anschauung geben kann. Die Deutlichkeit der Begriffe ist aber die Verstandes-Deutlichkeit. Allein wenn wir den Verstand negativ definieren, im Gegensatze mit der Sinnlichkeit, so ist der Verstand ein Vermögen, Dinge unabhängig von der Art, wie sie uns erscheinen, zu erkennen. Der Verstand ist aber das Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind. Es scheint zwar, dass, wenn ich den Verstand durch ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, definiere, solches nicht negativ sei; allein wenn ich ihn im Gegensatz mit der Sinnlichkeit betrachte; so weiss ich doch nicht (wenn nämlich die Sinnlichkeit Dinge erkennt, so wie sie er-

scheinen, der Verstand aber, so wie sie sind), wie sie der Verstand erkennt; ich weiss nur so viel, dass er sie nicht so erkennt, wie sie erscheinen. Diese Definition hat ihren Nutzen, indem sie allgemein ist, und nicht nur auf den menschlichen Verstand, sondern auf den Verstand überhaupt gerichtet ist.

Wie kann ich aber Dinge erkennen, so wie sie sind? Entweder durch Anschauung oder Begriffe. Der menschliche Verstand ist nur ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, durch Begriffe und Reflexion, also bloss discursiv. Alle unsere Erkenntnisse sind nur logisch und discursiv, aber nicht ostensiv und intuitiv. Wir können uns aber einen Verstand denken, der die Dinge erkennt, so wie sie sind, aber durch Anschauung. Ein solcher Verstand ist intuitiv. Es kann einen solchen Verstand geben, nur der menschliche ist es nicht. Diese Definition hat Anlass gegeben zur mystischen Vorstellung des Verstandes. Denken wir uns nämlich den menschlichen Verstand als ein Vermögen, Dinge durch Anschauung zu erkennen, so wie sie sind; so ist dies ein mystischer Verstand; z. E. wenn wir glauben, dass in der Seele ein Vermögen intellektueller Anschauungen liege; so ist solches ein mystischer Verstand. Wir haben ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, aber nicht durch Anschauung, sondern durch Begriffe. Wenn diese Begriffe reine Verstandesbegriffe sind; so sind sie transcendental. Sind sie aber auf Erscheinungen angewandt, so sind es empirische Begriffe, und der Gebrauch des Verstandes ist ein empirischer Gebrauch.

So wie wir bis jetzt den Verstand erwogen haben, so ist er der Sinnlichkeit entgegengesetzt, und heisst das obere Erkenntnisvermögen. Dieser Verstand allgemein genommen, und das obere Erkenntnisvermögen ist dreifach: Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Hier ist der Verstand, strikte genommen, wo er eine Species ist von der allgemeinen Bedeutung des Verstandes, und das obere Erkenntnisvermögen bedeutet. Dieses obere Erkenntnisvermögen bestehet also:

1) aus einem allgemeinen Urteile;
2) aus Subsumtion unter dieses Urteil, und
3) aus dem Schlusse.

Das Prinzip des allgemeinen Urteils oder der Regel, ist der Verstand strikte genommen. Das Prinzip der Subsumtion unter diese Regel ist die Urteilskraft, und das Principium a priori der Regel ist die Vernunft. Was unter kein empirisches Urteil subsumiert werden kann, ist ein Urteil a priori. Das Vermögen der Urteile, die unter kein empirisches Urteil subsumiert werden können, ist die Vernunft. Man kann auch sagen: Die Vernunft ist das Vermögen der Regel a priori, oder der Begriffe a priori.

In allen Stücken, auch in empirischen Erkenntnissen, brauche ich meinen Verstand, und das ist der empirische Verstandesgebrauch. Wir können aber auch einen Gebrauch des Verstandes a priori haben, und dieses ist die Vernunft. Z. E. Alles Zufällige hat eine Ursache; hier ist der Gebrauch des Verstandes a priori; denn das lehrt mich keine Erfahrung. Verstand und Vernunft sind also nur in Ansehung des empirischen und reinen Gebrauchs unterschieden. Allein wir haben auch ein Zwischenvermögen zwischen beiden, nämlich unter ein allgemeines Urteil und unter eine allgemeine Regel zu subsumieren; und das ist die Urteilskraft. Zuerst frage ich: Ist die allgemeine Regel a priori, oder a posteriori? und dann: Ob der Fall unter die Regel gehört? Z. E. Alles Einfache denkt; ist eine Regel a priori. Nun sehe ich, ob die Seele des Menschen unter diese Regel gehört und darunter subsumiert werden kann. Dieses Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, ist so separat von andern Vermögen, dass Menschen zwar können ein Vermögen der allgemeinen Regel haben; aber ganz ohne dieses Vermögen zu haben, unter die Regel zu subsumieren, und die Regel *in concreto* anzuwenden.

Verstand ist das Vermögen, aus dem Allgemeinen das Besondere; die Urteilskraft, aus dem Besondern das Allgemeine; und die Vernunft, das Allgemeine *a priori* zu erkennen, und aus den mannigfaltigen Erscheinungen Regeln zu sammeln. Das Besondere wird hier gegeben, woraus man eine allgemeine Regel zu machen hat. Die Urteilskraft ist aber umgekehrt; da wird eine allgemeine Regel gegeben, woraus das Besondere bestimmt werden muss. Um also zu wissen, ob das Besondere unter die allge-

meine Regel gehört, ist Urteilskraft nötig. Diese hat das Besondere an sich, dass sie durch Unterricht nicht kann erlernt werden, sondern wo man durch Übung zur Fertigkeit in derselben gelangen muss. Der Verstand lässt sich instruieren, aber nicht die Urteilskraft. Vernunft ist das Vermögen, allgemeine Regeln *a priori* von der Erfahrung ganz abgesondert zu erkennen. Z. E. Alles Zufällige muss eine erste Ursache haben; das lehrt nicht die Erfahrung.

Die Grösse des Verstandes beruht auf zwei Stücken, auf dem Vermögen der Begriffe, und auf der Beziehung allgemeiner Begriffe auf besondere Fälle. Je mehr die Urteile eine Beziehung auf die besonderen Fälle haben; desto ausgebreiteter und extensiv klarer ist der Verstand; und je mehr der Verstand mit Anschauungen verbunden ist, desto ausgebreiteter und heller ist derselbe. Wer demnach die allgemeinen Regeln in Beispielen, Gleichnissen und besonderen Fällen des gemeinen Lebens gut anwenden kann, der hat einen ausgebreiteten Verstand. Der Verstand wird also auf eine zweifache Art instruiert:

a) dass man ihn an allgemeine Regeln gewöhne, oder *in abstracto* gebrauche, und

b) dass man diese allgemeinen Regeln in der Erfahrung anwende, oder ihn *in concreto* gebrauche.

Hier muss man nicht glauben, dass dieses mit der Urteilskraft einerlei ist; denn die Urteilskraft ist nur ein Vermögen, zu wissen, ob ein gegebener Fall unter die Regel gehöre; welches unterschieden ist von dem Verstande *in concreto*, der auf die Erfahrungsfälle des Lebens angewandt wird. Der Verstand *in concreto* ist nur ein Erinnerungsvermögen der allgemeinen Regel; allein dadurch kann man noch nicht unterscheiden, ob der gegebene Fall unter die Regel gehöre. Die Urteilskraft ist aber ein Unterscheidungsvermögen.

Der Gebrauch der Vernunft ist auch zweifach:

a) ein reiner, und

b) ein empirischer Gebrauch.

Der reine Gebrauch der Vernunft ist, der auf Gegenstände geht, die gar nicht Gegenstände der Sinne sind. Der empirische

Gebrauch ist, wenn ich etwas *a priori* erkenne, welches *a posteriori* bestätigt wird; z. E. in der Experimentalphysik. Ein reiner Vernunftgebrauch ist der, wo die Regel nicht durch die Erfahrung bestätigt wird. Wo aber die Regel selbst aus der Erfahrung genommen ist; da ist kein Vernunftgebrauch.

Alle diese drei Vermögen, die das obere Erkenntnisvermögen ausmachen, können wir noch in gesunde und gelehrte Vermögen unterscheiden. So haben wir denn einen gesunden Verstand, eine gesunde Urteilskraft und eine gesunde Vernunft; aber auch einen spekulativen Verstand, eine spekulative Urteilskraft und Vernunft. Der gesunde Gebrauch dieser Vermögen zeigt sich *in concreto* in den Fällen, wo die Erfahrung den Beweis von der Richtigkeit dieser Erkenntniskraft machen kann. Wenn ich meinen Verstand, meine Urteilskraft und Vernunft so gebrauche, dass durch die Erfahrung kann ausgemacht werden, dass es wahr ist; so habe ich einen gesunden Verstand, eine gesunde Urteilskraft und Vernunft. Wenn ich mit meinen Erkenntniskräften nicht weiter gehe, als nur so weit die Erfahrung es bestätigen kann; so ist das der gesunde Gebrauch der Erkenntniskräfte. Spekulativer Gebrauch des Verstandes und der Vernunft ist, sofern sie ein Vermögen haben, ohne Erfahrung die Regel zu gebrauchen. Spekulative Urteilskraft ist, wo der Grund des richtigen Gebrauchs nicht in der Erfahrung, sondern in allgemeinen Gründen liegt.

In Ansehung der Erkenntnisse unterscheidet man Naturell und Genie. — Naturell ist eine Neigung zu lernen, Genie aber Erkenntnisse zu finden, die gar nicht können gelehrt werden. Der Kopf ist das Talent der Erkenntnisse. Die Köpfe unterscheidet man, in Ansehung der Fertigkeit, in feine und stumpfe; in Ansehung der Gegenstände in mathematische und philosophische Köpfe. Hiervon wird in der Anthropologie ausführlicher gehandelt.

Ehe wir zu dem Vermögen der Lust und Unlust übergehen, so müssen wir noch (als ein Übergang des oberen Erkenntnisvermögens zu dem Vermögen der Unterscheidung der Gegenstände nach dem Gefühl, der Lust und Unlust) von dem Vermögen zu vergleichen, und Gegenstände in Vergleichung zu erkennen, handeln. Die bildenden Vermögen, oder das Erkenntnisvermögen,

sind Vermögen, Vorstellungen zu erzeugen. Nun haben wir aber auch noch ein Vermögen, Vorstellungen zu vergleichen, und das ist Witz und Scharfsinn. Der Witz (*ingenium*) ist das Vermögen, Gegenstände zu vergleichen nach der Verschiedenheit. Das Vermögen der Übereinstimmung oder der Einerleiheit liegt zum Grunde unserer allgemeinen Begriffe. In jedem Urteile erkenne ich, dass etwas entweder unter den allgemeinen Begriff gehöre oder nicht; dies ist *ingenium*. Z. B. ob die Füchse unter den allgemeinen Begriff vom Hunde gehören. So kann man in der ganzen Natur Vergleichung und Übereinstimmung suchen. Allein wenn ich ein negatives Urteil habe, wenn ich finde, dass es nicht zu dem allgemeinen Begriffe gehört, sondern von demselben verschieden ist, dann ist das Scharfsinn (*acumen*). Die Äusserungen des Scharfsinnes sind die, wodurch wir unsere Erkenntnisse bewahren vor Irrtümern, und sie also reinigen, wenn wir sagen, was die Dinge nicht sind. Durchs *ingenium* erweitern wir aber unsere Erkenntnisse, das *ingenium* ist also das Erste. Zuerst mache ich allerhand Vergleichungen, alsdann aber kommt das *acumen*, und unterscheidet eins von dem andern. So werden zuerst die Menschen nach dem Ingenium alles Harte für Steine gehalten haben, hernach aber werden sie allmählig eins von dem andern unterscheiden. Man weiss nicht recht, wozu eigentlich diese Vermögen können gerechnet werden, ob zum untern oder obern Erkenntnisvermögen. Überhaupt ist es das obere Erkenntnisvermögen angewandt auf das untere. Sie gehören also wohl zum obern Erkenntnisvermögen.

Vom Vermögen der Lust und Unlust.

Das zweite Vermögen der Seele ist das Vermögen, die Dinge zu unterscheiden nach dem Gefühle der Lust und Unlust, oder des Wohlgefallens und Missfallens. Das Vermögen der Lust und Unlust ist kein Erkenntnisvermögen, sondern unterscheidet sich ganz von demselben. Die Bestimmungen der Dinge, in Ansehung derer wir Lust und Unlust bezeigen, sind nicht Bestimmungen, die blos den Objekten zukommen, sondern die sich auf die Be-

schaffenheit des Subjekts beziehen. Durch das Erkenntnisvermögen kann ich nicht anders Vorstellungen von den Dingen haben, als nach der Bestimmung, die von ihnen würde angetroffen werden, wenn sie auch gar nicht vorgestellt würden; z. E. die runde Figur an einem Zirkel würde ich erkennen, ohne dass der Zirkel vorgestellt würde. Aber die Bestimmungen des Guten und Bösen, des Schönen und Hässlichen, des Angenehmen und Unangenehmen, sind Bestimmungen, die an den Dingen gar nicht würden wahrgenommen werden können, wenn sie nicht durch Vorstellung erkannt würden. Mithin können solche Bestimmungen, die ohne Vorstellung an den Dingen nicht können erkannt werden, nicht zum Erkenntnisvermögen gehören; weil dieses, auch ohne Vorstellung der Dinge, die ihnen zugehörigen Bestimmungen erkennen kann; sondern es muss ein besonderes Vermögen in uns sein, solche an ihnen wahrzunehmen. Es sind also nicht Bestimmungen, die im Verhältnisse auf unser Erkenntnisvermögen, sondern auf ein ganz anderes Vermögen sich beziehen, deren Bedingung zwar freilich das Erkenntnisvermögen ist, denn ohne das kann ich keine Lust und Unlust vom Gegenstande haben; es ist aber ein besonderes Vermögen, das vom Erkenntnisvermögen unterschieden ist. Wenn ich vom Gegenstande rede, sofern er schön oder hässlich, angenehm oder unangenehm ist, so kenne ich den Gegenstand nicht an sich, so wie er ist, sondern wie er mich afficiert. Wenn Euklid vom Zirkel redet; so beschreibt er ihn nicht, sofern er schön ist, sondern was er an sich ist. Um aber etwas als schön u. s. w. zu erkennen, dazu gehört ein besonderes Vermögen in uns, aber nicht im Gegenstande. Wenn wir allen vernünftigen Wesen das Vermögen der Lust und Unlust wegnehmen, und ihr Erkenntnisvermögen auch noch so sehr vergrössern; so würden sie alle Gegenstände erkennen, ohne von ihnen gerührt zu werden; es wäre ihnen alles gleich; denn es fehlte ihnen das Vermögen, von Gegenständen afficiert zu werden. Alle Lust und Unlust setzt Erkenntnis vom Gegenstande voraus, entweder eine Erkenntnis der Empfindung, oder der Anschauung, oder der Begriffe, und so wie man sagt: *ignota nulla cupido*, so könnte man auch sagen: *ignoti nulla complacentia.* Allein die

Erkenntnis ist es nicht, in welcher die Lust angetroffen wird, sondern das Gefühl, wozu die Erkenntnis die Bedingung ist.

Alle Prädikate der Dinge, welche die Lust und Unlust ausdrücken, sind nicht Prädikate, die dem Gegenstande an und für sich zukommen, oder Prädikate die im Verhältnisse zu unserer Erkenntniskraft stehen, sondern es sind Prädikate des Vermögens in uns, von den Dingen afficiert zu werden. Man hat gesagt: dieses Vermögen wäre eine Erkenntnis der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Gegenstände, allein die Vollkommenheit ist nicht das Gefühl des Schönen und Angenehmen, sondern die Vollkommenheit ist die Vollständigkeit des Gegenstandes. Nun ist zwar wahr, dass alle Vollständigkeit gefällt, und wir ein Vermögen haben, die Idee der Vollständigkeit auf alles anzuwenden, und alles vollständig auszubilden; allein die Vollständigkeit, d. h. die Vollkommenheit des Gegenstandes zu erkennen, das ist nicht eine Erkenntnis der Lust, sondern es fragt sich noch, ob sie in gewissen Fällen mit Lust und Unlust verbunden ist. Vorausgesetzt, dass der Gegenstand ein Objekt der Lust ist; so gefällt auch die Vollkommenheit, und dann ist auch die Vollständigkeit zur Lust nicht allemal erforderlich. Es kommt bei der Lust und Unlust nicht auf den Gegenstand an, sondern wie der Gegenstand das Gemüt afficiert. Lust und Unlust sind Vermögen, wodurch Gegenstände unterschieden werden, nicht was in ihnen selbst anzutreffen ist, sondern wie die Vorstellung von ihnen einen Eindruck auf unser Subjekt macht, und wie unser Gefühl davon gerührt wird.

Was ist aber ein Gefühl? das ist etwas schwer zu bestimmen. Wir empfinden uns selbst. Die Vorstellungen können zweifach sein: Vorstellungen des Objekts und des Subjekts. Unsere Vorstellungen können verglichen werden, entweder mit den Gegenständen, oder mit dem gesamten Leben des Subjekts. Die subjektive Vorstellung der gesamten Lebenskraft, die Gegenstände zu recipieren oder auszuschliessen, ist das Verhältnis des Wohlgefallens oder Missfallens. Also ist das Gefühl nicht das Verhältnis der Gegenstände zur Vorstellung, sondern zur gesamten Kraft des Gemüts, dieselben entweder innigst zu recipieren oder auszuschliessen. Das Recipieren ist das Gefühl der Lust und das

Ausschliessen der Unlust. Das Schöne ist also nicht das Verhältnis der Erkenntnis zum Objekt, sondern zum Subjekt. Mehr lässt sich hiervon nicht sagen. Demnach haben wir zwei Vollkommenheiten: logische und ästhetische. Die erste Vollkommenheit ist die, wenn meine Erkenntnis mit dem Objekte übereinkommt, und die zweite Vollkommenheit ist, wenn meine Erkenntnis mit dem Subjekte übereinstimmt.

Wir haben ein inneres Prinzip, aus Vorstellungen zu handeln, und das ist das Leben. Wenn nun eine Vorstellung mit der gesamten Kraft des Gemüts, mit dem Prinzip des Lebens zusammenstimmt; so ist dieses die Lust. Ist die Vorstellung aber von der Art, dass sie dem Prinzip des Lebens widersteht; so ist dieses Verhältnis des Widerstreits in uns die Unlust. Die Gegenstände sind demnach schön, hässlich u. s. w. nicht an und für sich selbst, sondern in Beziehung auf lebende Wesen. Was aber nur in Beziehung auf lebende Wesen stattfindet, davon muss der Grund in dem lebenden Wesen sein; demnach muss in dem lebenden Wesen ein Vermögen sein, solche Eigenschaften an den Gegenständen wahrzunehmen. Es ist also die Lust und Unlust ein Vermögen der Übereinstimmung oder des Widerstreits des Prinzips des Lebens, gegen gewisse Vorstellungen oder Eindrücke der Gegenstände.

Leben ist das innere Prinzip der Selbstthätigkeit. Lebende Wesen, die nach diesem innern Prinzip handeln, müssen nach Vorstellungen handeln. Nun kann es eine Beförderung, aber auch ein Hindernis des Lebens geben. Das Gefühl von der Beförderung des Lebens ist Lust, und das Gefühl von dem Hindernis des Lebens ist Unlust. Die Lust ist also ein Grund der Thätigkeit, und Unlust ein Hindernis der Thätigkeit. Lust besteht also im Begehren; Unlust hingegen im Verabscheuen. — Nun sehen wir, was Lust und Unlust für Verknüpfung mit denkenden Wesen haben. Nur thätige Wesen können Lust und Unlust haben. Subjekte, die da thätig sind nach Vorstellungen, die haben Lust und Unlust. Also ein Geschöpf, was nicht nach Vorstellungen thätig ist, hat kein Vermögen der Lust und Unlust.

Das Leben ist dreifach:

1. das tierische,
2. das menschliche, und
3. das geistige Leben.

Es giebt also eine dreifache Lust. Die tierische Lust besteht in dem Gefühle der Privatsinne. Die menschliche Lust ist das Gefühl nach dem allgemeinen Sinne, vermittelst der sinnlichen Urteilskraft; es ist ein Mittelding und wird erkannt durch die Idee aus der Sinnlichkeit. Die geistige Lust ist idealisch, und wird erkannt aus puren Begriffen des Verstandes. Die Lust oder Unlust, das Wohlgefallen oder Missfallen ist entweder objektiv oder subjektiv. Wenn der Grund des Wohlgefallens oder Missfallens des Gegenstandes mit dem bestimmten Subjekte übereinstimmt; so ist dies das subjektive Wohlgefallen oder Missfallen. Dieses entspringt aus den Sinnen. Jeder besondere Sinn ist ein Grund des subjektiven Wohlgefallens. Was also nach Privatgründen des Sinnes eines Subjekts gefällt oder missfällt; das ist das subjektive Wohlgefallen oder Missfallen. Das Wohlgefallen aus Privatgründen des Sinnes eines Subjekts ist das Vergnügen, und der Gegenstand ist angenehm. Das Missfallen aus Privatgründen des Sinnes des Subjekts ist Missvergnügen oder Schmerz, und der Gegenstand ist unangenehm. Wenn ich aber sage: Etwas ist angenehm oder unangenehm; so drückt das nur ein subjektives Wohlgefallen oder Missfallen aus privatgültigen Gründen des Wohlgefallens oder Missfallens aus. Weil immer ein gewisser Gegenstand angenehm oder unangenehm vorkommt; so folgt noch nicht, dass er jedermann so vorkommen müsse. Man kann daher hierüber nicht streiten. Das objektive Wohl- oder Missfallen besteht in der Lust und Unlust am Gegenstande, nicht im Verhältnisse auf besondere Bedingungen des Subjekts; sondern, unabhängig von den besonderen Bedingungen des Subjekts, auf dem allgemeinen Urteile, das eine allgemeine Gültigkeit hat, und für jedermann gilt. Was also ein allgemeiner Grund des allgemein gültigen Wohlgefallens oder Missfallens ist, das ist ein objektives Wohlgefallen oder Missfallen. Dieses objektive Wohlgefallen oder Missfallen ist zweifach: Es gefällt oder miss-

fällt etwas, entweder nach der allgemeinen Sinnlichkeit, oder nach der allgemeinen Erkenntniskraft. Was da gefällt aus der Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sinne, das ist schön; und wenn es aus demselben Grunde missfällt, ist es hässlich. Was gefällt aus der Übereinstimmung der allgemeinen Erkenntniskraft, ist gut; und wenn es aus demselben Grunde missfällt, so ist es böse.

Dasjenige, worin der Sinn der Menschen übereinstimmt, ist der allgemeine Sinn. Wie kann aber ein Mensch ein Urteil fällen nach dem allgemeinen Sinne, da er doch den Gegenstand betrachtet nach seinem Privatsinne? Die Gemeinschaft unter den Menschen macht einen gemeinschaftlichen Sinn aus. Aus dem Umgange mit Menschen entsteht ein gemeinschaftlicher Sinn, der für jedermann gilt. Wer also in keine Gemeinschaft kommt, hat keinen gemeinschaftlichen Sinn. — Das Schöne und Hässliche kann nur von Menschen unterschieden werden, sofern sie in der Gemeinschaft sind. Wem also etwas nach einem gemeinschaftlichen und allgemein gültigen Sinne gefällt, der hat Geschmack. Der Geschmack ist daher ein Vermögen der Beurteilung durch Wohlgefallen oder Missfallen, nach dem gemeinschaftlichen und allgemein gültigen Sinne. Es ist aber doch der Geschmack immer nur eine Beurteilung durchs Verhältnis der Sinne und deswegen ist dieses Vermögen ein Vermögen der Lust und Unlust.

Das objektive Wohlgefallen oder Missfallen, oder Gegenstände zu beurteilen nach allgemein gültigen Gründen der Erkenntniskraft, ist das obere Vermögen der Lust und Unlust. Dieses ist das Vermögen, aus Erkenntnis des Verstandes nach allgemein gültigen Grundsätzen den Gegenstand zu beurteilen, ob er gefällt oder missfällt. Wenn etwas ein Gegenstand des intellektuellen Wohlgefallens ist, so ist es gut; ist es ein Gegenstand des intellektuellen Missfallens, so ist es böse. Gut ist, was jedermann notwendig gefallen muss. Das Schöne gefällt aber nicht jedermann notwendig, sondern die Übereinstimmung des Urteils ist zufällig. Aber die Übereinstimmung der Urteile des Wohlgefallens oder Missfallens durch den Verstand, laut denen der Gegenstand entweder gut oder böse ist, ist notwendig. Wie kann aber das

Gute gefallen, da es doch kein Vergnügen erweckt? Würde die Tugend angenehm sein, so wäre jedermann tugendhaft; aber jetzt wünscht nur jeder, wenn es anginge, mit einemmale tugendhaft zu sein. Er sieht ein, dass es gut ist; allein es vergnügt ihn nicht. Die Freiheit ist der grösste Grad der Thätigkeit und des Lebens. Das tierische Leben hat keine Spontaneität. Fühle ich nun, dass etwas mit dem höchsten Grade der Freiheit, also mit dem geistigen Leben übereinstimmt, so gefällt es mir. Diese Lust ist die intellektuelle Lust. Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne dass es vergnügt. Solche intellektuelle Lust ist nur in der Moral. Woher hat aber die Moral solche Lust? Alle Moralität ist die Zusammenstimmung der Freiheit mit sich selbst. Zum Exempel wer da lügt, stimmt nicht mit seiner Freiheit überein, weil er durch die Lüge gebunden ist. Was aber mit der Freiheit zusammenstimmt, das stimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit dem ganzen Leben übereinstimmt, das gefällt. Dieses ist jedoch nur eine reflektierende Lust; wir finden hier kein Vergnügen, sondern billigen es durch Reflexion. Die Tugend hat also kein Vergnügen, aber dafür Beifall; denn der Mensch fühlt sein geistiges Leben und den höchsten Grad seiner Freiheit.

Nun können wir noch folgende Einteilung machen. Etwas ist ein Gegenstand der Lust in der Empfindung; oder ein Gegenstand der Lust in der Anschauung; oder der sinnlichen allgemeinen Urteilskraft, d. i. ein Gegenstand der Lust nach Begriffen des Verstandes. Wenn etwas in der Empfindung gefällt, so vergnügt es, und der Gegenstand ist angenehm. Was ein Gegenstand der Anschauung oder der sinnlichen Urteilskraft ist, das gefällt, und der Gegenstand ist schön. Was ein Gegenstand der Lust nach Begriffen des Verstandes ist, das wird gebilliget, und der Gegenstand ist gut. Um das Angenehme und Unangenehme zu unterscheiden, brauchen wir Gefühl; um das Schöne und Hässliche zu unterscheiden, brauchen wir Geschmack; um das Böse und Gute zu unterscheiden, brauchen wir Vernunft. Zur Untersuchung des Angenehmen und Unangenehmen haben wir keinen gemeinschaftlichen Massstab, weil es sich auf die Privatempfindung

des Subjekts bezieht. Daher kann man sich über das Angenehme und Unangenehme in keinen Streit einlassen; denn ein Streit ist eine Bemühung, den andern zur Beipflichtung seines Urteils zu bringen. Weil nun aber jedes hierin seine Privatempfindung hat, so kann keiner genötigt werden, des andern Empfindung anzunehmen. Mit dem Schönen ist es aber anders bewandt. Da ist nicht das schön, was einem gefällt, sondern was aller Beifall hat; ob es gleich auch durch den Sinn gefällt, aber durch einen allgemeinen Sinn. Zur Untersuchung des Schönen und Hässlichen haben wir also einen gemeinschaftlichen Massstab; dieses ist der gemeinschaftliche Sinn. Dieser gemeinschaftliche Sinn entsteht daher: Eines jeden Privatempfindung ist doch nicht eine ganz besondere Empfindung, sondern die Privatempfindung des einen muss mit der Privatempfindung des andern stimmen, und durch diese Übereinstimmung bekommen wir eine allgemeine Regel. Dieses ist der gemeinschaftliche Sinn oder der Geschmack. Was dann übereinstimmt, ist schön. Dieses kann nun zwar wohl einem Privatsinn nicht gefallen, aber nach der allgemeinen Regel gefällt es doch. Wem es nicht gefällt, dessen Privatsinn stimmt nicht überein mit der allgemeinen Regel, der hat keinen Geschmack. Der Geschmack ist also die Urteilskraft der Sinne, wodurch erkannt wird, was mit dem Sinne anderer übereinstimmt; es ist also eine Lust und Unlust in Gemeinschaft mit andern. Die allgemeine Übereinstimmung der Sinnlichkeit ist, was den Grund des Wohlgefallens beim Geschmack ausmacht. Zum Exempel ein Haus ist schön, nicht weil es durch die Anschauung so vergnügt (denn da vergnügt die Garküche manchen vielleicht besser); sondern weil es ein Gegenstand des allgemeinen Wohlgefallens ist; weil tausende an einem und demselben Gegenstande ein Vergnügen haben können. So ist es auch mit der Musik bewandt. Das Gesicht und das Gehör sind demnach Sinne des Geschmacks und gemeinschaftlich. Der Geruch aber und der Geschmack sind nur Privatsinne der Empfindung. Angenehm ist das, was übereinstimmt mit dem Privatsinne; schön aber, was übereinstimmt mit dem gemeinschaftlichen Sinne. Über die Schönheit lässt sich streiten, weil vieler Menschen Übereinstimmung ein

Urteil giebt, welches einem einzelnen Urteile kann entgegen gesetzt werden. Der Geschmack hat seine Regel; denn jede allgemeine Übereinstimmung in einem Merkmale ist der Grund der Regel. Diese Regeln sind nicht *a priori*, und nicht an und für sich selbst, sondern sie sind empirisch, und die Sinnlichkeit muss *a posteriori* erkannt werden. Demnach kann man wohl über die Regel *a posteriori* streiten, aber nicht disputieren. Denn Disputieren heisst, den Gründen des andern aus Prinzipien der Vernunft widerstreiten. Es ist falsch, wenn man sagt: Der Mensch hat einen ganz besonderen Geschmack; denn wenn er das wählt, was allen andern missfällt, hat er gar keinen Geschmack, weil der Geschmack nach dem gemeinschaftlichen Sinne beurteilt werden muss. Wenn ein Mensch auf einer Insel ganz allein wäre, so würde er nicht nach Geschmack, sondern nach Appetit wählen. Also nur in Gemeinschaft anderer hat er Geschmack. Der Geschmack bringt nichts Neues hervor, sondern er moderiert bloss das Hervorgebrachte, dass es allen gefällt.

Man könnte auch sagen: dass einige Regeln des Geschmacks *a priori* wären; aber nicht unmittelbar *a priori*, sondern komparativ, so dass sich diese Regeln *a priori* wieder auf allgemeine Regeln der Erfahrung gründeten. Zum Exempel die Ordnung, das Ebenmass, die Symmetrie, die Harmonie in der Musik sind Regeln, die ich *a priori* erkenne und einsehe, dass sie allen gefallen, die sich aber wieder auf allgemeine Regeln *a posteriori* gründen. Wir könnten auch einen notwendigen Geschmack behaupten; zum Exempel ein jeder hat Geschmack am Homer, Cicero, Virgil etc.

Das Gute ist ein Gegenstand des Verstandes und wird durch den Verstand beurteilt. Wir nennen einen Gegenstand an sich gut, und nicht in Relation. Wenn ich sage, die Sache sei gut, so sage ich dies ohne Beziehung auf andere Gegenstände. Wenn ich aber sage, die Sache sei schön, so sage ich nur, wie ich sie empfinde, und wie sie mir erscheint. Es muss also das Gute auch solchen Wesen gefallen, die keine solche Sinnlichkeit haben, wie wir; welches aber mit dem Angenehmen und Schönen sich nicht so verhält. Etwas ist gut entweder mittelbar oder un-

mittelbar. Mittelbar ist etwas gut, wenn es mit etwas anderm übereinstimmt, als ein Mittel zum Zweck. Unmittelbar gut ist, was allgemein und notwendigerweise an und für sich selbst gefällt.

Um alles kurz zusammenzufassen, was von der Lust und Unlust zu sagen ist; so merke man, dass alle Lust und Unlust entweder sinnlich oder intellektuell ist. Das untere Vermögen, oder die sinnliche Lust und Unlust, beruht auf der Vorstellung des Gegenstandes durch die Sinnlichkeit. Das obere Vermögen der Lust und Unlust, oder die intellektuelle Lust und Unlust, beruht auf den Vorstellungen des Gegenstandes durch den Verstand. Die sinnliche Lust und Unlust ist zweifach; entweder beruht sie auf dem Verhältnisse der sinnlichen Empfindung, oder der sinnlichen Anschauung. Die Lust im Verhältnis der sinnlichen Empfindung ist, sofern sie übereinstimmt mit dem Zustande des Subjekts, sofern dieses durch den Gegenstand verändert wird. Es gefällt sinnlich, aber subjektiv, und da ist der Gegenstand angenehm. — Die Lust im Verhältnisse der sinnlichen Anschauung ist, sofern sie bloss mit dem Vermögen der Sinnlichkeit überhaupt übereinstimmt, d. h. es gefällt sinnlich und objektiv, und dann ist der Gegenstand schön. Hierauf beruht also der Unterschied des Schönen und Angenehmen, der sinnlichen Vergnügungen, und der Vergnügungen nach dem Geschmack. Stimmt der Gegenstand nur mit dem Zustand des Subjekts überein, so kann er nicht allgemein gefallen, sondern nach dem Privatwohlgefallen des Subjekts. Wenn aber der Gegenstand übereinstimmt mit den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit überhaupt, so muss er auch allgemein gefallen. Zu den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit gehört zum Exempel, dass in dem Gegenstande Ordnung, Idee des Ganzen u. s. w. wahrgenommen werde. Was nun im Verhältnisse auf ein allgemeines Urteil für jedermann gilt, das gefällt objektiv. Das, was aber im Verhältnisse auf ein Privaturteil gilt, das gefällt subjektiv. Das Gefühl ist daher nicht so zu excolieren als der Geschmack, weil das Gefühl nur für mich gilt, der Geschmack aber allgemein. Die intellektuelle Lust ist, was allgemein gefällt, aber nicht nach den allgemeinen Gesetzen

der Sinnlichkeit, sondern nach den allgemeinen Gesetzen des Verstandes. Der Gegenstand der intellektuellen Lust ist gut. Das Schöne ist zwar auch ein Gegenstand, der allgemein gefällt, aber nach allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit; das Gute aber nach allgemeinen Gesetzen des Verstandes. Das Gute ist unabhängig von der Art, wie der Gegenstand den Sinnen erscheint; es muss so genommen werden, wie es an und für sich selbst ist; zum Exempel die Wahrhaftigkeit.

Indifferent ist ein Gegenstand, sofern er weder ein Gegenstand der Lust noch der Unlust ist. Solche Gegenstände nennt man *Adiaphora*. Die Adiaphora können entweder ästhetisch oder logisch sein; entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit, oder des Verstandes. *Adiaphora aesthetica* sind, die weder unangenehm noch angenehm, weder schön noch hässlich sind. *Adiaphora logica* sind, die weder gut noch böse sind. Einige sagen, es gäbe keine Adiaphora. *Adiaphora absoluta* giebt es freilich nicht, wo ein Ding in keinem Verhältnis gut oder böse sein sollte; allein in gewissen Fällen giebt es dergleichen doch; z. B. ob ich einem Armen das Almosen mit der rechten oder linken Hand geben soll, u. s. w. Wenn man aber eine Handlung, die unter ein Gesetz der Moralität gehört, unter die Adiaphora rechnen wollte, so wäre dieses höchst schädlich. Wo ein allgemein bestimmtes Gesetz ist, da gelten keine Adiaphora; wo aber kein allgemeines Gesetz ist, das etwas bestimmt, da kann es Adiaphora geben.

Vom Begehrungsvermögen.

Das dritte Vermögen unserer Seele ist das Begehrungsvermögen. Das Vermögen der Lust und Unlust war das Verhältnis des Gegenstandes auf unser Gefühl der Thätigkeit, entweder der Beförderung, oder der Hindernis des Lebens. Inwiefern aber das Vermögen der Lust und Unlust ein Vermögen ist von gewissen Thätigkeiten und Handlungen, die demselben gemäss sind, insofern ist es eine Begierde. Die Begierde ist also eine Lust, sofern sie ein Grund der Thätigkeit ist, gewisse Vor-

stellungen von dem Gegenstande zu bestimmen. Wenn die Vorstellung ein Grund ist, uns zu dem Gegenstande zu bestimmen, dann begehren wir den Gegenstand. Das Missfallen an einem Gegenstande, sofern es die Ursache von der Vorstellung sein kann, ist das Verabscheuen. Die Lust der Thätigkeit zur Hervorbringung der Vorstellung ist zweifach: Entweder wir bestimmen diese Thätigkeit gleichsam problematisch, ohne sie zu schätzen, ob sie gemäss sei der Hervorbringung der Vorstellung; oder wir bestimmen die Vorstellung, sofern wir den Grund ihres Vermögens zur Hervorbringung der Vorstellung geschätzt haben. Das erste ist eine unthätige Begierde oder ein Wunsch.

Es giebt aber noch zwei Arten von Thätigkeiten: die eine derselben ist mechanisch, und wird durch eine fremde Kraft hervorgebracht; die andere ist animalisch oder praktisch. Hier wird die Kraft bestimmt aus dem innern Prinzip. Das Vermögen, nach Wohlgefallen oder Missfallen zu handeln, ist das praktisch-thätige Begehrungsvermögen. Das Begehrungsvermögen soll also thätig sein, und im Handeln bestehen. Allein unser Begehrungsvermögen geht noch weiter; wir begehren, auch ohne thätig zu sein, ohne zu handeln; das ist eine unthätige Begierde oder Sehnsucht, wo man etwas begehret, ohne es erlangen zu können. Die thätige Begierde aber, oder das Vermögen, zu thun und zu lassen, nach dem Wohlgefallen oder Missfallen am Objekt, sofern es eine Ursache der thätigen Kraft ist, es hervorzubringen, ist die freie Willkür (*arbitrium liberum*). Diese Begierde ist thätig und mächtig, und hat die Gewalt, das Begehrte zu leisten. Bei jedem *arbitrio* sind *causae impulsivae*. — *Causae impulsivae* sind Vorstellungen des Gegenstandes nach dem Wohlgefallen und Missfallen, sofern sie die Ursache sind von der Bestimmung unserer Kraft. Jeder *actus arbitrii* hat *causam impulsivam*. — Die *Causae impulsivae* sind entweder sensitiv, oder intellektuell. Die sensitiven sind *stimuli* oder Bewegungsursachen, Antriebe. Die intellektuellen sind Motive oder Bewegungsgründe. Die erstern sind für die Sinne, die andern für den Verstand. Wenn die *Causae impulsivae* Vorstellungen des Wohlgefallens oder Missfallens sind, die von der Art abhängen, wie wir von den Gegen-

ständen affiziert werden, so sind das *stimuli.* Wenn aber die *Causae impulsivae* Vorstellungen des Wohl- und Missfallens sind, die da abhängen von der Art, wie wir die Gegenstände durch Begriffe, durch den Verstand erkennen, so sind das Motive. *Stimuli* sind Ursachen, welche die Willkür impellieren, sofern der Gegenstand unsere Sinne affiziert. Diese treibende Kraft der Willkür kann entweder necessitieren, oder sie kann auch nur allein impellieren. Die Stimuli haben also entweder *vim necessitantem* oder *vim impellentem.* Bei allen unvernünftigen Tieren haben die Stimuli *vim necessitantem*; aber bei den Menschen haben die Stimuli nicht *vim necessitantem,* sondern nur *impellentem.* Demnach ist das *arbitrium humanum* nicht *brutum*, sondern *liberum.* Dieses ist das *arbitrium liberum*, sofern es psychologisch oder praktisch definiert wird. Allein dasjenige Arbitrium, was durch gar keine Stimulos necessitiert oder impelliert wird, sondern durch Motive, durch Bewegungsgründe des Verstandes determiniert wird, ist das *liberum arbitrium intellectuale* oder *transcendentale.* Das *arbitrium sensitivum* kann wohl *liberum* sein, aber nicht das *brutum.* Das *arbitrium sensitivum* wird nur von den Stimulis affiziert oder impelliert; aber das *brutum* wird necessitiert. Der Mensch hat also eine freie Willkür, und alles, was aus seiner Willkür entspringt, entspringt aus einer freien Willkür. Alle Arten von Marter können nicht seine freie Willkür zwingen; er kann sie alle ausstehen und doch auf seinem Willen beruhen. Nur in einigen Fällen hat er keine freie Willkür; zum Exempel in der zartesten Kindheit, oder wenn er wahnsinnig ist, oder in der hohen Traurigkeit, welches aber auch eine Art von Wahnsinn ist. Der Mensch fühlt also ein Vermögen in sich, sich durch nichts in der Welt zu irgend Etwas zwingen zu lassen. Es fällt solches zwar öfters schwer aus andern Gründen; aber es ist doch möglich, er hat doch die Kraft dazu. Die *causae impulsivae* sind aber *vel subjectivae*, *vel objectivae*; nach den Gesetzen der Sinnlichkeit und nach den Gesetzen des Verstandes. Die *Causae impulsivae subjectivae* sind Stimuli, und die *objectivae* sind Motive. — Die *Necessitatio per motiva* ist der Freiheit nicht entgegen, aber die *Necessitatio per stimulos* ist derselben gänzlich

zuwider. Die freie Willkür, sofern sie nach Motiven des Verstandes handelt, ist die Freiheit, die in aller Absicht gut ist. Dieses ist die *libertas absoluta*, welches die moralische Freiheit ist.

Das *arbitrium humanum* ist *liberum*, es mag sein *sensitivum* oder *intellectuale*. Was nun auf der Seite der Sensibilität vorkommt, ist, dass die Stimuli, sofern sie den dunkeln Vorstellungen konform sind, Instinkte heissen; zum Exempel zum Essen hat man Instinkt. Die Instinkte sind entweder der Appetition oder der Aversion. Zum Exempel so haben die kleinen Küchelchen schon von Natur einen Instinkt der Aversion vor dem Habicht, vor dem sie sich fürchten, sobald sie nur etwas in der Luft fliegen sehen.

Was den Grad der sinnlichen Antriebe anlangt, so nennen wir sie Affekten und Leidenschaften. Die Affekten gehen aufs Gefühl, die Leidenschaften auf die Begierden. Durch die Affekten werden wir affiziert, durch die Leidenschaften aber werden wir fortgerissen. Es kommt hier alles auf den Grad der Freiheit an. Der Grad des Stimuli, der ein Hindernis der Freiheit ist, ist Affekt. Inwiefern die Stimuli nicht allein die Freiheit hindern, sondern auch überwiegen, insofern heissen sie Leidenschaften.

Nun wollen wir die Stimuli in Kollision mit der Freiheit, oder die Sensualität mit der Intellektualität, die sinnlichen Antriebe mit den Motiven betrachten.

Der Verstand legt Motive vor, eine Handlung zu unterlassen; die Sinnlichkeit dagegen Stimuli, sie zu begehen. Dieser Streit hört aber auf, entweder wenn die Stimuli nicht mehr treiben (dann siegt die *facultas superior*, und die Motive haben das Übergewicht); oder wenn der Verstand gar keine Motive vorlegt; dann bekommt die Sinnlicheit das Übergewicht. Wer nun die Sinnlichkeit und den Verstand in seiner Gewalt hat, so dass die Sinnlichkeit kein Übergewicht bekommt, der hat das *imperium in semetipsum*.

Die grösste Freiheit wird geschätzt bei dem Menschen nach dem Grade der Überwiegung der Hindernisse. Unser Massstab, die Grösse der Freiheit zu bestimmen, beruht also auf dem Grade der Überwiegung der sinnlichen Antriebe. Es giebt aber Wesen, die gar keine sinnlichen Antriebe haben; deren Freiheit können

wir nicht schätzen, weil sie hiezu keinen Massstab haben, denn unser Massstab, die Freiheit zu schätzen, ist von den sinnlichen Antrieben hergenommen. Die höchste Freiheit überhaupt wäre also, wo die Freiheit ganz und gar unabhängig von allen Stimulis ist.

Die Tiere können *stricte per stimulos* necessitiert werden, die Menschen aber nur *comparative*. Diese *coactio* kann sein entweder *externa* oder *interna*. Die *coactio externa* ist die *coactio arbitrii liberi intellectualis*. Man kann durch die Sensualität gezwungen werden, der Intellektualität entgegen zu handeln; aber man kann auch durch die Intellektualität gezwungen werden, der Sensualität entgegen zu handeln. Je mehr der Mensch, vermittelst der obern Willkür, Kraft hat, die untere Willkür zu unterdrücken; desto freier ist er. Je weniger er aber die Sensualität durch die Intellektualität zwingen kann; desto weniger Freiheit hat er. Wenn man sich selbst nach Regeln der Moralität zwingt, und durch die obere Willkür die untere Willkür unterdrückt; so ist das die Tugend. — Die praktische Freiheit, oder die Freiheit der Person, muss unterschieden werden von der physischen Freiheit, oder von der Freiheit des Zustandes. Die persönliche Freiheit kann bleiben, wenn auch die physische fehlt, wie zum Exempel beim Epiktet. Diese praktische Freiheit beruht auf der *Independentia arbitrii a necessitatione per stimulos*. Diejenige Freiheit, die aber ganz und gar unabhängig von allen Stimulis ist, ist die transcendentale Freiheit, wovon in der *Psychologia rationali* geredet wird. Alles, was in der ganzen Natur geschieht, das geschieht entweder nach physisch-mechanischen Gesetzen, oder nach Gesetzen der freien Willkür. In der unbelebten Natur geschieht alles nach mechanischen Gesetzen, in der belebten aber nach Gesetzen der freien Willkür. Was nach Gesetzen der Willkür geschieht, geschieht entweder pathologisch oder praktisch. Demnach ist etwas pathologisch notwendig oder möglich, nach Gesetzen der sinnlichen Willkür. — Praktisch notwendig oder möglich ist etwas nach Gesetzen der freien Willkür. Demnach ist die *Necessitatio* entweder pathologisch oder praktisch.

Die *Necessitatio practica* kann vielfach sein:

1. *Necessitatio problematica*, wo der Verstand die Notwendig-

keit des Gebrauchs der Mittel unter der Bedingung des beliebigen Zwecks erkennet; zum Exempel in der Geometrie.

2. *Necessitatio pragmatica*, wo der Verstand die Notwendigkeit des Gebrauchs der Mittel in Ansehung des allgemeinen Zwecks jedes denkenden Wesens erkennt.
3. *Necessitatio moralis*. Dieses ist die Notwendigkeit des Gebrauchs der freien Willkür, nicht zum Zwecke, sondern weil es an sich selbst notwendig ist.

Alle Sätze der praktischen Necessitation drückt man durch Imperativos aus, dass die Handlung geschehen soll, d. h. es ist gut, dass die Handlung geschehe. Da ist also kein Stimulus, und diese praktische Necessitation ist objektiv. Eine objektive Necessitation kann auch subjektiv sein (die pathologische ist jederzeit subjektiv), wenn nämlich die blosse Erkenntnis der Handlung, dass sie gut sei, mein Subjekt bewegt, dieselbe auszuüben; dann ist es eine Triebfeder. Wenn die Erkenntnis des Verstandes eine Kraft hat, das Subjekt zu bewegen zu der Handlung, bloss deswegen, weil die Handlung an sich gut ist; so ist diese bewegende Kraft eine Triebfeder, welches wir auch das moralische Gefühl nennen. Das moralische Gefühl soll also sein, wo durch die Motive des Verstandes eine bewegende Kraft entsteht. Diese Triebfeder des Gemüts soll aber nicht pathologisch necessitieren; und sie necessitiert auch nicht pathologisch, indem wir das Gute durch den Verstand einsehen, und nicht, sofern es unsere Sinne affiziert. Wir sollen uns also ein Gefühl denken, was aber nicht pathologisch necessitiert, und dieses soll das moralische Gefühl sein. Man soll das Gute durch den Verstand erkennen, und doch davon ein Gefühl haben. Dieses ist freilich etwas, was man nicht recht verstehen kann, worüber aber auch noch gestritten wird. Ich soll ein Gefühl davon haben, was kein Gegenstand des Gefühls ist, sondern welches ich durch den Verstand objektiv erkenne. Es steckt hierin also immer eine Kontradiktion. Denn wenn wir das Gute thun sollen durchs Gefühl, so thun wir es, weil es angenehm ist. Dieses kann aber nicht sein, denn das Gute kann gar nicht unsere Sinne affizieren. Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die subjektiv trei-

bende Kraft der objektiv praktischen Necessitation nicht anders ausdrücken können. Das ist ein Unglück fürs menschliche Geschlecht, dass die moralischen Gesetze, die da objektiv necessitieren, nicht auch zugleich subjektiv necessitieren. Würden wir auch zugleich subjektiv necessitiert; so wären wir doch eben so frei, weil diese subjektive Necessitation aus der objektiven entspringt. Wir werden subjektiv necessitiert durch die Bedingung, weil die Handlung objektiv gut ist. Die moralische Nötigung ist jederzeit praktisch; aber nicht jede praktische Nötigung ist moralisch. Wenn die Motive das *bonum absolutum* enunzieren, so sind es *motiva moralia.* Sofern aber die Motiva das *bonum comparativum* enunzieren, sofern sie nur sagen, was bedingter Weise gut ist, sofern sind es nur *motiva pragmatica.* Also müssen die *motiva moralia* nicht mit den pragmatischen verwechselt werden.

Die *indoles*, oder die Gemütsart, heisst die Proportion der Prinzipien und Quellen unserer Begierden. *Indoles erecta* ist die edle Gemütsart, wo das obere Begehrungsvermögen herrscht; *indoles abjecta* hingegen die unedle Gemütsart, wo das untere Begehrungsvermögen, die Sinnlichkeit, herrscht.

Artes ingenuae und *liberales* sind, die uns von den Begierden des Genusses zu den Begierden der Anschauung bringen, die den Menschen von der Knechtschaft der Sinne frei machen: denn wer z. B. ein Vergnügen an poetischen Sachen findet, der ist schon von der groben Sinnlichkeit befreit. Die Proportion unter den sinnlichen Antrieben ist das Temperament.

Vom Commercio der Seele mit dem Körper.

Wenn wir die Seele des Menschen erwägen, so betrachten wir sie nicht bloss als Intelligenz, sondern als Seele des Menschen, wo sie in Verbindung mit dem Körper steht. Allein sie ist nicht bloss in Verbindung, sondern auch in Gemeinschaft; denn wir können mit anderen Körpern auch in Verbindung stehen, zum Exempel mit unsern Kindern; das ist aber keine Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist die Ver-

bindung, wo die Seele mit dem Körper eine Einheit ausmacht; wo die Veränderungen des Körpers zugleich die Veränderungen der Seele und die Veränderungen der Seele zugleich die Veränderungen des Körpers sind. Es geschehen im Gemüt keine Veränderungen, die nicht mit den Veränderungen des Körpers korrespondierten. Ferner so korrespondiert nicht allein die Veränderung, sondern auch die Beschaffenheit des Gemüts mit der Beschaffenheit des Körpers. Was die Korrespondenz der Veränderungen betrifft, so kann in der Seele nichts statt finden, wo der Körper nicht ins Spiel kommen sollte.

Dieses geschieht:

1. durch das Denken. Die Seele denkt nichts, wo der Körper durchs Denken nicht mit affiziert werden sollte. Der Körper erleidet viele Anfälle durchs Nachdenken, und wird dadurch sehr angestrengt. Je mehr die Seele thätig ist, desto mehr wird der Körper abgenutzt. Die Ideen der Seele korrespondieren mit etwas Körperlichem. Diese Bedingungen des Körpers, unter denen die Gedanken bloss statt finden können, nennt man *ideas materiales* oder materielle Gegenbilder der Idee. Ebenso wie wir ein grosses Exempel im Kopf nicht sogleich berechnen können (welches zwar mit kleinen angehen kann), sondern Zahlen gebrauchen müssen, die mit unsern Gedanken korrespondieren; so müssen auch Eindrücke im Körper sein, die mit den Gedanken korrespondieren, und die Idee begleiten; denn sonst könnten wir nicht denken. Im Gehirn müssen also Abdrücke sein von dem, was man gedacht hat; es muss etwas Körperliches bei dem Denken sein. Die Seele affiziert also gar sehr das Gehirn durch das Denken. Das Gehirn arbeitet zwar nicht die Gedanken aus, sondern es ist nur die Tafel, wo die Seele ihre Gedanken aufzeichnet. Also ist das Gehirn die Bedingung des Denkens; denn alles unser Denken geht auf Gegenstände. Die Gegenstände aber sind das, was mich affiziert. Demnach geht das Denken auf Dinge, die meinen Körper affizieren; also wird mein Denken auf die Eindrücke des Gehirns gerichtet sein, die mein Körper empfängt. Diese körperlichen Abdrücke sind die *ideae materiales.*

Hieraus folgt also, dass der Körper bei dem Denken mit affiziert wird. Weiter können wir hier in der Untersuchung nicht gehen.

2. Das Wollen affiziert unsern Körper noch mehr, als das Denken. Die freie Willkür bewegt den Körper nach Belieben; der willkürliche Einfluss der Begierden auf unsern Körpern ist ganz klar, welches auch der vorsätzliche Einfluss ist; aber wenn unsere Begierden wider unsere Absicht in dem Körper Bewegungen hervorbringen, die jedoch ihren natürlichen Ursprung haben (zum Exempel wenn man vor etwas erschrickt und weglaufen will, und aus Furcht nicht kann oder hinfällt); so ist doch die Absicht gewesen, zu laufen; das Hinfallen aber musste hier natürlich aus der Furcht erfolgen. So wird der Körper auch sehr affiziert, wenn der Mensch in Affekten und Leidenschaften gerät; zum Exempel der Zorn kann einen oft krank machen. Auch dieses Gefühl affiziert den Körper sehr; so kann man z. E. über einen Brief, in dem man eine betrübte Nachricht erhält, erblassen.

3. Auch die äussern Gegenstände affizieren meine Sinne. Hierdurch werden die Nerven affiziert, und durch diese Affektion der Nerven geschieht das Spiel der Empfindung in der Seele, nach dem Vermögen der Lust und Unlust, wodurch der ganze Körper hernach in Bewegung gerät. Auf der andern Seite affiziert wieder der Körper durch seine körperliche Konstitution das Gemüt. Diese körperliche Konstitution ist die Ursache von der *indoles* und dem Temperamente des Gemüts. Es kommt vieles auf den Körper an, was der Mensch für ein Temperament hat; auch der Kopf, selbs die Gemütskräfte, scheinen sehr auf den Körper anzukommen. So sieht man einem schon die Munterkeit seines Verstandes und Witzes an den Augen an, und einem andern strahlt die Dummheit schon von der Stirne. Es beruht demnach auch vieles in Ansehung unserer Begierden und des Vermögens der Lust und Unlust auf dem Körper. Auf der andern Seite beruht die Beschaffenheit und auch der Zustand des Gemüts auf der Beschaffenheit und dem Zustande des Körpers. Man kann z. E. durch körperliche Bewegung das Gemüt ermuntern, und umgekehrt durch Gemütsbewegungen (z. E. in Gesellschaft), wieder den Körper aufmuntern. Wir können also dem Körper durch das Gemüt, und dem Gemüt durch den Körper beikommen.

Es ist die Frage: Von welcher Seite ist das mehrste herzuleiten, vom Körper oder von der Seele? Ferner: Würde die Seele, wenn sie in einen andern Körper gekommen wäre, dieselbe, oder eine andere Beschaffenheit und einen anderen Zustand haben? Hierüber können wir nichts sagen; denn wir betrachten hier die Seele in Gemeinschaft mit ihrem Körper, und können also nicht wissen, was die Seele ohne diesen Körper, und der Körper ohne diese Seele wäre. Viele behaupten, dass alle Seelen einerlei wären, und der Unterschied der Verschiedenheit bloss vom Körper herrühre. Diese kommen auf den Materialismus. Wenn wir auf der andern Seite in die Seele alle Gewalt setzen, so kommen wir auf den Stahlianismus. Stahl war ein Mediziner, der dieses behauptete. Man kann dieser Meinung nicht ganz und gar widersprechen, denn alle Eigenschaften der Seele sind schon in den Mienen und Gesichtszügen des Körpers zu lesen; also muss die Seele ihre Eigenschaften in den Körper gelegt haben. Einige meinten, dass sie sich auch selbst ihren Körper mache.

Zum Beschlusse der empirischen Psychologie wird noch die Frage aufgeworfen: Ob alle Kräfte der Seele vereinigt, und aus einer Grundkraft können hergeleitet werden, oder ob verschiedene Grundkräfte anzunehmen sind, um alle Handlungen der Seele daraus zu erklären? Wolff nimmt eine Grundkraft an und sagt: Die Seele selbst ist eine Grundkraft, die sich das Universum vorstellt. Es ist schon falsch, wenn man sagt: die Seele ist eine Grundkraft. Dieses kommt daher, weil die Seele falsch definiert ist, wie die Ontologie lehrt. Kraft ist nicht, was den Grund der wirklichen Vorstellung in sich enthält, sondern der *respectus* der Substanz zum Accidens, sofern in derselben der Grund der wirklichen Vorstellungen enthalten ist. Die Kraft ist also nicht ein besonderes Prinzip, sondern ein *respectus*. Wer also sagt: *anima est vis*, der behauptet, dass die Seele keine besondere Substanz sei, sondern nur eine Kraft, also ein Phänomenon und Accidens. Um nun die Frage zu beantworten und abzuhandeln: Ob alle Kräfte der Seele aus einer Grundkraft können abgeleitet werden, oder ob deren mehrere anzunehmen sind; so müssen wir freilich sagen: Weil doch die Seele eine Einheit ist, welches hernach dargethan wird, und

welches schon das Ich beweiset; so ist offenbar: dass nur eine Grundkraft in der Seele ist, woraus alle Veränderungen und Bestimmungen entspringen. Allein das ist eine ganz andere Frage: ob wir vermögend sind, alle Handlungen der Seele, und die verschiedenen Kräfte und Vermögen derselben, aus einer Grundkraft herzuleiten? Dieses sind wir auf keine Weise im stande; denn wir können ja nicht Wirkungen, die voneinander wirklich verschieden sind, aus einer Grundkraft herleiten; z. E. die bewegende Kraft und die Erkenntniskraft können unmöglich aus einer Kraft hergeleitet werden; denn die Ursache der einen Kraft ist anders, als die der andern. Da wir nun in der menschlichen Seele reale Bestimmungen oder Accidenzen von wesentlicher Art antreffen; so bemüht sich jeder Philosoph umsonst, solche aus einer Grundkraft herzuleiten. Es ist zwar dieses die Hauptregel des Philosophen: dass er sich bemühe, so viel es möglich ist, alles auf ein Prinzip zu bringen, damit die Prinzipien der Erkenntnisquellen nicht zu sehr vermehrt werden; ob wir aber auch im menschlichen Gemüte Ursache haben, verschiedene Kräfte auf eine Kraft zu reduzieren, folgt nicht daraus. Zum Exempel das Gedächtnis ist nur eine Imagination vergangener Dinge, also keine besondere Grundkraft. Die Imagination selbst aber können wir nicht weiter herleiten. Demnach ist das bildende Vermögen schon eine Grundkraft. Ferner so ist die Vernunft nur der Verstand *a priori*. Wir finden demnach, dass wir verschiedene Grundkräfte annehmen müssen, und nicht aus einer alle Phänomena der Seele erklären können; denn wer wollte sich wohl bemühen, den Verstand aus den Sinnen herzuleiten? Demnach sind das Erkenntnisvermögen, das Vermögen der Lust und Unlust, und das Begehrungs-Vermögen Grundkräfte. Vergeblich bemüht man sich, alle Kräfte der Seele aus einer herzuleiten; noch viel weniger, dass als Grundkraft die *vis repraesentativa universi* könnte angenommen werden. Der Satz aber, dass alle verschiedene Handlungen des Menschen aus verschiedenen Kräften der Seele hergeleitet werden müssen, dient dazu, um die empirische Psychologie desto systematischer abzuhandeln.

Die rationale Psychologie.

Übersicht derselben.

In der rationalen Psychologie wird die menschliche Seele nicht aus der Erfahrung, wie in der empirischen Psychologie, sondern aus Begriffen *a priori* erkannt. Hier sollen wir untersuchen, wie viel wir von der menschlichen Seele durch die Vernunft erkennen können. Des Menschen grösste Sehnsucht ist, nicht, die Handlungen der Seele zu wissen, die er durch die Erfahrungen erkennt, sondern ihren zukünftigen Zustand. Die einzelnen Sätze der rationalen Psychologie sind hier nicht so wichtig, als die allgemeine Betrachtung der Seele von ihrem Ursprunge, von ihrem zukünftigen Zustande und der Fortdauer. Hier müssen wir versuchen, wie viel wir davon durch die Vernunft erkennen können.

Der Begriff der Seele an sich selbst ist ein Erfahrungsbegriff. Wir nehmen aber in der rationalen Psychologie nichts mehr aus der Erfahrung, als den blossen Begriff der Seele, dass wir eine Seele haben. Das Übrige muss aus der reinen Vernunft erkannt werden. Diejenige Erkenntnis, wo wir den Leitfaden der Erfahrung verlassen, ist die metaphysische Erkenntnis der Seele.

Die Seele wird demnach aus einem dreifachen Gesichtspunkte betrachtet:

1. *absolute*; schlechthin an und für sich selbst, ihrem Subjekte nach, aus bloss reinen Vernunftbegriffen allein. Der

erste Teil fasst also in sich die absolute Betrachtung der Seele. Dieses ist der transcendentale Teil der rationalen Psychologie.

2. In Vergleichung mit andern Dingen überhaupt, entweder mit Körpern, oder mit andern denkenden Naturen ausser ihr, inwiefern sie sich von den körperlichen Naturen unterscheidet, und mit den denkenden Naturen übereinstimmt. Im ersten Falle untersuchen wir, ob die Seele materiell oder immateriell ist; und im zweiten, wie weit sie übereinstimmt mit den tierischen Seelen, oder andern höhern Geistern.
3. In Ansehung der Verknüpfung der Seele mit andern Dingen, und zwar, weil es zum Begriffe der Seele gehört, dass sie mit einem Körper verbunden sei; also von der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom *Commercio* zwischen beiden. Hier wird nun gehandelt:
   a) Von der Möglichkeit dieses *Commercii*;
   b) Vom Anfange der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder von unserer Geburt;
   c) Vom Ende dieser Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom Zustande der Seele bei unserm Tode. Beim Anfange der Verknüpfung wird untersucht der Zustand der Seele vor der Verknüpfung; ob derselbe stattfinde? Und endlich bei Gelegenheit des Todes, oder bei dem Ende der Verknüpfung wird untersucht der Zustand der Seele nach der Verknüpfung, ob auch eine Fortdauer derselben sein werde? Dieses hängt also auf eine solche Art sehr gut zusammen.

Indem wir aber die Seele nach diesen drei Stücken erwägen, so müssen noch mancherlei Materien mit hereingebracht werden. Wenn wir nämlich in dem ersten Abschnitte die Seele absolut betrachten, also aus transcendentalen Begriffen der Ontologie, so werden wir examinieren, z. B. ob die Seele eine Substanz oder ein Accidens sei; ob sie einfach oder zusammengesetzt sei; ob eine einzelne Seele oder ob viele Seelen im Menschen sind (die Unität ist mit der Simplizität nicht einerlei); ob sie

eine *Substantia spontanea*, oder ob sie von aussen necessitiert sei. Also wird hier von der transcendentalen Freiheit gehandelt: ob die Seele ein Wesen sei, welches unabhängig ist, und durch nichts necessitiert wird. Dieses alles wird im ersten Abschnitte abgehandelt und bewiesen.

Wenn wir im zweiten Abschnitte von der Vergleichung der Seele mit andern Dingen handeln; so wird da die Immaterialität bewiesen: dass die Seele nicht allein eine einfache Substanz, sondern auch von allen einfachen Teilen der Körper unterschieden sei. Ferner, in Vergleichung mit denkenden Naturen, wird der Grad ihrer Vollkommenheit gezeigt; wie weit derselbe über die tierische Seele geht, und wie weit er unter der Vollkommenheit höherer Geister steht. Dieser Teil kann aber nur *hypothetice* abgehandelt werden; d. h. es wird gezeigt, was sich wohl durch die Vernunft hievon denken und erkennen lässt.

Im dritten Abschnitte, wo von der Verknüpfung gehandelt wird, und zwar vom Anfange derselben, da wird der Zustand der Seele vor der Verknüpfung erwogen und gesehen: ob wir davon aus Begriffen durch die Vernunft etwas erkennen können. Hieraus werden wir aber ersehen, dass unsere transcendentalen Begriffe nicht weiter gehen, als uns die Erfahrung leitet, und dass sie nur die Erkenntnis *a posteriori* dirigieren. Bis an die Grenzen der Erfahrung können wir zwar kommen, sowohl *a parte ante* als *post*, aber nicht bis über die Grenzen der Erfahrung. Allein hier werden wir mit Nutzen philosophieren, indem wir dadurch die falsche Vernünftelei in Schranken halten, die die wahre Erkenntnis nur untergräbt. Wir werden hier nicht dogmatisch von dem Zustande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode reden; obgleich man davon, wovon man nichts weiss, weit mehr reden kann, als davon, wovon man etwas weiss. Demnach werden wir die Schranken der menschlichen Vernunft hier bestimmen, damit nicht falsche Vernünftelei unter dem Scheine der Vernunfterkenntnis unsere wahren Prinzipien in Ansehung des Praktischen untergraben könne.

Erster Abschnitt der rationalen Psychologie.

Wenn wir im transcendentalen Teile der rationalen Psychologie die Seele absolut betrachten, so wenden wir die transcendentalen Begriffe der Ontologie auf sie an.

Diese sind:

1. dass die Seele eine Substanz sei;
2. dass sie einfach,
3. dass sie eine einzelne Substanz, und
4. dass sie *simpliciter spontanea agens* sei. Dieses sind die transcendentalen Begriffe, nach denen wir die Seele erwägen.

Wenn ich von der Seele rede, so rede ich von dem Ich *in sensu stricto*. Den Begriff der Seele bekommen wir nur durch das Ich; also durch die innere Anschauung des inneren Sinnes, indem ich mir aller meiner Gedanken bewusst bin, dass ich demnach von mir als einem Zustande des innern Sinnes reden kann. Dieser Gegenstand des innern Sinnes, dieses Subjekt, das Bewusstsein *in sensu stricto*, ist die Seele. *In sensu stricto* nehme ich das Selbst, sofern ich alles das weglasse, was *in sensu latiori* zu meinem Selbst gehört. Das Ich *in sensu latiori* drückt aber mich als den ganzen Menschen mit Seele und Körper aus. Der Körper aber ist ein Gegenstand des äussern Sinnes. Ich kann jeden einzelnen Teil des Körpers durch den äusseren Sinn wahrnehmen, so wie alle anderen Gegenstände. Die Seele ist aber ein Gegenstand des inneren Sinnes. Sofern ich mich nun als einen Gegenstand fühle und dessen bewusst bin, so bedeutet dies das Ich *in sensu stricto* oder die Selbstheit nur allein, die Seele. Diesen Begriff der Seele würden wir nicht haben, wenn wir nicht von dem Objekt des inneren Sinnes alles Äussere abstrahieren könnten; mithin drückt das Ich *in sensu stricto* nicht den ganzen Menschen, sondern die Seele allein aus.

Wenn wir nun von der Seele *a priori* reden; so werden wir von ihr nichts mehr sagen, als sofern wir alles von dem Begriffe vom Ich herleiten können, und sofern wir auf dieses Ich die transcendentalen Begriffe anwenden können. Und dieses ist die

wahre Philosophie, den Quell der Erkenntnis zu zeigen; denn sonst könnte man nicht wissen, wie ich von der Seele *a priori* etwas kennen kann, und warum sich nicht mehr transcendentale Begriffe auf sie anwenden lassen.

Wir werden also von der Seele *a priori* nichts mehr erkennen, als nur so viel, als uns das Ich erkennen lässt. Ich erkenne aber von der Seele:

1. dass sie eine Substanz sei; oder: Ich bin eine Substanz. Das Ich bedeutet das Subjekt, sofern es kein Prädikat von einem andern Dinge ist. Was kein Prädikat von einem andern Dinge ist, ist eine Substanz. Das Ich ist das allgemeine Subjekt aller Prädikate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urteile, die wir von uns als einem denkenden Wesen fällen können. Ich kann nur sagen: Ich bin, Ich denke, Ich handle. Es geht also gar nicht an, dass das Ich ein Prädikat von etwas anderm wäre. Ich kann kein Prädikat von einem andern Wesen sein; mir kommen zwar Prädikate zu; allein das Ich kann ich nicht von einem andern prädizieren; ich kann nicht sagen: ein anderes Wesen ist das Ich. Folglich ist das Ich, oder die Seele, die durch das Ich ausgedrückt wird, eine Substanz.

2. Die Seele ist einfach, d. h. das Ich bedeutet einen einfachen Begriff. Viele Wesen können nicht zusammengenommen ein Ich ausmachen. Wenn ich sage: Ich denke; so drücke ich nicht Vorstellungen aus, die unter viele Wesen verteilt sind, sondern ich drücke eine Vorstellung aus, die bei einem Subjekte stattfindet. Denn alle Gedanken können nur einfach oder zusammengesetzt sein. Ein und eben derselbe einfache Gedanke kann nur in einem einfachen Subjekte stattfinden. Denn wenn die Teile der Vorstellungen sollten eingeteilt sein unter viele Subjekte, so hätte jedes Subjekt nur einen Teil der Vorstellung; mithin hätte kein einziges Subjekt die Vorstellung ganz. Damit aber die ganze Vorstellung in dem Subjekt ganz sei, so müssen auch alle Teile der Vorstellung in dem einen Subjekte sein. Denn wenn sie nicht zusammen in dem einen Subjekte verbunden sind; so ist die Vorstellung nicht ganz. Zum Exempel wenn der Ausspruch: *Quidquid agis etc.* unter viele

Subjekte sollte verteilt werden, so dass jedes einen Teil hätte; wenn nämlich dem einen das Wort *Quidquid*, dem andern *agis* ins Ohr gesagt würde, so dass keiner den ganzen Spruch hörte, so könnte man nicht sagen: der ganze Gedanke sei in den vielen Köpfen zusammen, so dass jeder einen Teil von dem Gedanken hätte; sondern der Gedanke ist gar nicht, indem nur jeder den Gedanken von einem Worte hat, aber nicht einen Teil der ganzen Vorstellung. Demnach können zwar viele Wesen zugleich einen und eben denselben Gedanken haben, aber jedes hat den Gedanken ganz. Allein es können nicht viele Wesen zusammen eine ganze Vorstellung haben. Demnach muss dasjenige Subjekt, was eine Vorstellung ganz hat, einfach sein. Die Seele ist also entweder eine einfache Substanz, oder ein *Compositum* von Substanzen. Ist sie das letzte, so kann sie gar nicht denken. Denn wenn auch ein Teil denkt, so können doch nicht alle Teile zusammen einen Gedanken haben; also kann ein Kompositum von Substanzen, wo eine Pluralität der Substanzen ist, gar nicht denken; demnach muss die Seele eine einfache Substanz sein.

3. Die Seele ist eine einzelne Seele (die Unität, die Einheit der Seele), d. h. mein Bewusstsein ist das Bewusstsein einer einzelnen Substanz. Ich bin mir nicht mehrerer Substanzen bewusst. Denn wenn mehrere denkende Wesen im Menschen wären, so müsste man doch auch sich mehrerer denkenden Wesen bewusst sein. Das Ich drückt aber die Unität aus; ich bin mir eines Subjekts bewusst.

4. Die Seele ist ein Wesen, welches *simpliciter* spontan handelt; d. h. die menschliche Seele ist frei *in sensu transscendentali*. Die praktische oder psychologische Freiheit war die Independenz der Willkür von der Necessitation der *stimulorum*. Diese ist in der empirischen Psychologie abgehandelt, und dieser Begriff der Freiheit war auch zur Moralität hinreichend genug. Nun folgt aber der transcendentale Begriff der Freiheit; dieser bedeutet die absolute Spontaneität, und ist die Selbstthätigkeit aus dem innern Prinzip nach der freien Willkür. Die *Spontaneitas* ist entweder *absoluta vel simpliciter talis*, oder *secundum quid talis*. — *Spontaneitas secundum quid* ist, wenn etwas unter

einer Bedingung spontan handelt. So bewegt sich zum Exempel ein Körper, der losgeschossen ist, spontan; aber *secundum quid.* Diese *Spontaneitas* nennt man auch *Spontaneitas automatica*; wenn sich nämlich eine Maschine nach dem innern Prinzip von sich selbst bewegt; z. E. eine Uhr, ein Bratenwender. Die Spontaneität ist aber nicht *simpliciter talis*, weil da das innere Principium durch ein *Principium externum* determiniert war. Das *Principium internum* bei der Uhr ist die Feder, bei dem Bratenwender das Gewicht; aber das *Principium externum* ist der Künstler, der das *Principium internum* determiniert. Die *Spontaneitas simpliciter talis* ist eine absolute Spontaneität.

Es fragt sich aber: Kommen die Handlungen der Seele, ihre Gedanken, aus dem innern Prinzip, welches durch keine Ursachen determiniert ist; oder sind ihre Handlungen durch ein *Principium externum* determiniert? Wenn das letzte wäre; so hätte sie nur *spontaneitatem secundum quid*, aber nicht *simpliciter talem*, und also keine Freiheit im transcendentalen Verstande. Wenn angenommen wird (welches aber erst in der *Theologia rationali* ausgemacht wird), dass die Seele eine Ursache hat, dass sie ein *ens dependens*, ein *causatum alterius* ist; so ist hier die Frage: ob der Seele, als einem Wesen, welches eine Ursache hat, *spontaneitas absoluta* hat können beigelegt werden? Dieses ist eine Schwierigkeit, die uns hier festhält. Wäre sie ein *ens independens*; so könnten wir in ihr allenfalls *spontaneitatem absolutam* denken. Wenn ich aber annehme: sie sei ein *ens ab alio*; so scheint es sehr wahrscheinlich zu sein, dass sie auch von dieser Ursache zu allen ihren Gedanken und Handlungen determiniert sei; also nur *spontaneitatem secundum quid* habe; dass sie zwar nach dem innern Prinzip frei handele, aber durch eine Ursache determiniert werde. Nun ist die Frage: Ob ich als Seele denken kann? Ob ich *spontaneitatem transscendentalem* oder *libertatem absolutam* habe?

Hier muss das Ich wieder heraushelfen. Es ist wahr, die *spontaneitas absoluta* kann in einem *ente dependente* durch die Vernunft nicht begriffen werden; die reine Selbstthätigkeit bei einem Wesen, das ein *causatum* ist, kann nicht eingesehen werden. Allein obgleich die *spontaneitas absoluta* nicht kann be-

griffen werden; so kann sie doch auch nicht widerlegt werden. Mithin werden wir nur darauf zu sehen haben, ob dem Ich die Selbstthätigkeit kann zugeeignet werden; ob ich frei von mir selbst, ohne alle Determination einer Ursache, handeln kann? Wenn ich etwas thue, thue ich das selbst, oder wirkt das ein anderer in mir? Geschieht das letztere; so bin ich nicht frei, sondern durch eine Ursache ausser mir determiniert. Thue ich es aber aus einem innern Prinzip, das durch nichts Äusseres determiniert ist; dann ist in mir *spontaneitas absoluta* im transcendentalen Verstande. Das Ich beweiset aber, dass ich selbst handele; ich bin ein Prinzip und kein *Principiatum*; ich bin mir bewusst der Bestimmungen und der Handlungen; und ein solches Subjekt, das sich seiner Bestimmungen und Handlungen bewusst ist, das hat *libertatem absolutam*. Dadurch, dass das Subjekt *libertatem absolutam* hat, weil es sich bewusst ist, beweiset es, dass es nicht *subjectum patiens*, sondern *agens* sei. Sofern ich mir einer thätigen Handlung bewusst bin; sofern handele ich aus dem innern Prinzip der Thätigkeit nach freier Willkür, ohne eine äussere Determination; nur dann habe ich *spontaneitatem absolutam*. Wenn ich sage: ich denke, ich handele etc.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei. Wäre ich nicht frei; so könnte ich nicht sagen: Ich thue es; sondern müsste sagen: Ich fühle in mir eine Lust zu thun, die jemand in mir erregt hat. Wenn ich aber sage: Ich thue es; so bedeutet das eine Spontaneität *in sensu transscendentali*. Nun bin ich mir aber bewusst, dass ich sagen kann: Ich thue; folglich bin ich mir keiner Determination bewusst, und also handele ich absolut frei. Wäre ich nicht frei, sondern nur ein Mittel, wodurch der Andere *immediate* in mir etwas thut, was ich thue; so könnte ich nicht sagen: Ich thue. Ich thue, als *actio*, kann nicht anders als *absolute* frei gebraucht werden. Alle praktischen objektiven Sätze hätten keinen Sinn, wenn der Mensch nicht frei wäre. Alle praktischen Vorschriften wären unnütz; man könnte alsdann nicht sagen: du sollst dies oder das thun. Nun giebt es aber solche Imperativos, nach denen ich etwas thun soll; mithin müssen alle praktische Sätze sowohl problematisch, als pragmatisch und moralisch, in mir eine Freiheit voraussetzen;

folglich muss ich die erste Ursache sein von allen Handlungen. Da wir aber in der empirischen Psychologie die praktische Freiheit erwiesen haben, nachdem wir frei sind von der *necessitatione a stimulis*, so können schon dadurch die praktischen Sätze stattfinden; mithin ist in Ansehung dessen die Moral sicher, welches auch unser vornehmster Zweck ist. Aber wir müssen immer denken, wir sind in der *Psychologia rationali*; hier müssen wir uns auf keine Erfahrung berufen, sondern aus Prinzipien der reinen Vernunft die *spontaneitatem absolutam* darthun; wo ich also über das Praktische hinaus gehe, und frage: Wie ist solche praktische Freiheit möglich, nach der ich aus dem innern Prinzipio, durch keine äussere Ursache determiniert, handele? Hier ist also nicht die Rede vom Willen; dieses kann hernach wohl auf den freien Willen angewandt werden; sondern ich lege das Ich oder das *substratum* aller Erfahrung zum Grunde, und sage von ihm lauter transcendentale Prädikate aus. Alsdann bin ich in der *Psychologia rationali*. Ich oder die Seele hat *spontaneitatem absolutam actionum*. Dieses sind lauter transcendentale Begriffe. Diesen Satz aber noch weiter zu examinieren, müssen wir noch ausgesetzt sein lassen, bis dahin, wo von der göttlichen Freiheit in der *theologia naturali* geredet wird. Es wird durch den Verstand der Spekulation noch schwer, einzusehen, wie ein *ens derivativum actus originarios* ausüben könne; allein der Grund, dass wir es nicht einsehen können, liegt in unserem Verstande; denn wir können niemals den Anfang begreifen, sondern nur, was in der Reihe der Ursachen und Wirkungen geschieht. Der Anfang ist aber die Grenze der Reihe, die Freiheit aber macht lauter neue Abschnitte zu einem neuen Anfang; deswegen ist es schwer einzusehen. Allein weil die Möglichkeit solcher Freiheit nicht kann eingesehen werden; so folgt noch nicht daraus, dass, weil wir es nicht einsehen, es auch keine Freiheit geben könne. Die Freiheit ist aber eine notwendige Bedingung aller unserer praktischen Handlungen. So wie es auch andere Sätze giebt, die wir nicht einsehen, die aber eine notwendige Bedingung voraussetzen; so sind wir auch durch den Begriff der transcendentalen Freiheit independent.

Es fragt sich aber: Ob es ein *fatum stoicum* geben könne, nach welchem unsere Handlungen, die wir frei nennen, durch das Verhältnis der obersten Ursache, sofern ein jedes Glied in der Ordnung schon bestimmt ist, notwendig sei? Wenn dieses wäre; alsdann könnte keine Imputation gelten. Z. E. ein Stoiker sagte: Er müsste durchs Verhängnis seinen Herrn bestehlen; sein Herr liess ihn aber durchs Verhängnis aufhenken. Dieses ist aber Sophisterei; und obgleich wir den Fatalismus nicht widerlegen können; so kann ihn der andere doch nicht beweisen. Es ist hier auf alle Fälle kein Ausweg zu finden; und wir thun gut, wenn wir stehen bleiben, wo wir nicht weiter fortkommen können. In Ansehung des Praktischen aber können wir den Fatalismus nicht admittieren, indem wir bei uns finden, dass wir durch keine Ursache zu unsern Handlungen determiniert werden. Demnach bleibt Religion und Moral in Sicherheit. Der Begriff der Freiheit ist praktisch hinreichend, aber nicht spekulativ. Könnten wir die freien ursprünglichen Handlungen aus der Vernunft erklären; so wäre der Begriff spekulativ hinreichend. Dies können wir aber nicht, weil freie Handlungen diejenigen sind, die aus dem innern Prinzip aller Handlungen, ohne alle Determination einer fremden Ursache entspringen. Nun können wir nicht einsehen, wie die Seele solche Handlungen ausüben kann. Diese Schwierigkeit ist kein Einwurf, sondern eine subjektive Schwierigkeit unserer Vernunft. Ein Einwurf ist eine objektive Schwierigkeit, hier aber hat die Vernunft Hindernisse, die Sache einzusehen. Da leidet aber die Sache an sich nichts, wenn die Schwierigkeit in uns liegt. Es fehlen hier die Bedingungen, unter denen die Vernunft etwas einsehen kann; dieses sind die bestimmenden Gründe. Unsere freien Handlungen aber haben keine bestimmenden Gründe; also können wir sieauch nicht einsehen. Dieses ist ein Grund, die Schranken des Verstandes einzusehen, aber nicht die Sache zu läugnen. Die subjektive Schwierigkeit ist aber in Ansehung unsrer eben so, als wenn es eine objektive Schwierigkeit wäre; obgleich die subjektiven Hindernisse der Unbegreiflichkeit von den objektiven Hindernissen der Unmöglichkeit wesentlich unterschieden sind.

Zweiter Abschnitt der rationalen Psychologie.

Im zweiten Abschnitte der rationalen Psychologie wird die menschliche Seele erwogen in Vergleichung mit andern Dingen.

Wir betrachten aber die Seele hier in Vergleichung

1) mit körperlichen Naturen, und
2) mit andern denkenden Naturen.

Wenn wir 'die Seele als ein Objekt des innern Sinnes mit den Objekten des äussern Sinnes vergleichen; ist sie materiell, oder immateriell? Ist sie ein Objekt des äussern oder innern Sinnes? Das Ich zeigt, dass ich keinen andern Begriff von der Seele habe, als von einem Objekte des innern Sinnes. Alle Objekte des äussern Sinnes sind materiell, und dadurch werde ich die Gegenstände des äussern Sinnes gewahr, wenn sie durch Undurchdringlichkeit im Raum gegenwärtig sind. Der Seele aber bin ich mir durch den innern und nicht durch den äussern Sinn bewusst; .also sehe ich ein, dass mir die Seele als ein Objekt des innern Sinnes gegeben ist. Ferner so sehen wir, dass alle Handlungen der Seele, das Denken, Wollen etc. keine Objekte des äussern Sinnes sind. Ein denkendes Wesen, als ein solches, kann gar kein Objekt des äusseren Sinnes sein; wir können weder das Denken, noch das Wollen, noch das Vermögen der Lust und Unlust durch den äussern Sinn wahrnehmen; und wir können uns nicht vorstellen, wie die Seele als ein denkendes Wesen ein Objekt des äusseren Sinnes sein sollte; allein da sie das nicht ist, so ist sie auch nicht materiell. Wäre die Seele ein Gegenstand des äusseren Sinnes; so müsste sie solches sein kraft der Undurchdringlichkeit im Raume; denn dadurch werden wir nur Gegenstände durch den äusseren Sinn gewahr. Weil wir aber die Handlungen der Seele von der Seite kennen, die gar kein Objekt des äusseren Sinnes ist; so muss auch die Seele kein Objekt des äusseren Sinnes sein, sondern sie muss immateriell sein. Dieses aber können wir auch nicht so fest und gewiss behaupten; sondern nur so weit, als wir sie kennen.

Wir haben aber schon dargethan, dass die Seele eine Substanz, und dann dass sie eine einfache Substanz sei. Daraus glaubte Wolff schon die Immaterialität zu beweisen; allein das ist falsch; aus der Simplizität folgt noch nicht die Immaterialität; denn der kleinste Teil eines Körpers ist doch wirklich etwas Materielles und ein Gegenstand des äussern Sinnes. Ob er gleich kein wirklicher Gegenstand der äussern Sinne ist; so kann er doch durch die Zusammensetzung von vielen solchen kleinen Teilchen ein merklicher Gegenstand des äusseren Sinnes werden. Wenn also die Seele auch einfach wäre, so könnte sie doch materiell sein; und wenn sie mit anderen solchen einfachen Teilen zusammengesetzt wäre, so könnte sie ein wirkliches Objekt des äusseren Sinnes werden. Z. E. wenn wir uns vorstellen, ein Kubikzoll wäre mit Materie ausgefüllt, und man fragte: Wenn die Seele bloss einfach sei, hätte sie da Raum, so dass eben ein solcher einfacher Teil weggeschafft werden müsste, in dessen Stelle sie eintreten sollte? oder hätte sie darin Platz, ohne dass solches geschehen dürfte? Wird das erstere behauptet; so müsste folgen, dass wenn ich dies mit der zweiten, dritten, vierten und folgenden Seelen continuiere, ich zuletzt alle Materie aus dem Kubikzolle wegschaffe und den ganzen Kubikzoll voll Seelen habe, die durch Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wären, ohne einen Raum einzunehmen. Die Seele kann also immer einfach und doch materiell sein. Was aber kein Objekt des äusseren Sinnes ist, das muss auch nicht im mindesten Grad etwas Körperliches sein; und wenn auch noch so viel solcher einfachen Teile zusammengesetzt werden, so muss es doch kein merkliches Objekt des äusseren Sinnes werden, denn es ist materiell.

Welches ist nun der Quell dieser Erkenntnis? (Auf den Quell dieser Erkenntnis muss der Philosoph immer zurückgehen; dies ist besser, als wenn er alle Beweise auswendig weiss). Woraus kann ein Philosoph die Immaterialität der Seele beweisen, und wie weit kann er gehen? Er kann von nichts anders die Gedanken hernehmen, als von dem Ausdrucke: Ich, der den Gegenstand des innern Sinnes ausdrückt. Also liegt in dem Begriffe vom Ich die Immaterialität. — Wir können *a priori* die Immaterialität der

Seele nicht beweisen, sondern nur so viel: dass alle Eigenschaften und Handlungen der Seele sich nicht aus der Materialität erkennen lassen. Allein diese Eigenschaften beweisen noch nicht, dass unsere Seele nichts Äusseres haben sollte; sondern nur so viel, dass ich die Materialität nicht als einen Erklärungsgrund der Handlungen annehmen kann. Ich schliesse also nur die Materialität aus. Denn wenn ich sie annehmen sollte; so würde ich von der Seele nichts mehr erkennen. Die Materialität darf man also nicht willkürlich annehmen; aber zu der Immaterialität habe ich einen Grund. Man könnte hier schon einen hintergehen und daraus die Materialität beweisen, ob sie gleich daraus nicht folgt. Allein man hat doch einen Grund für die Immaterialität, und das ist dieser: Alles, was einen Teil im Ganzen des Raums ausmacht, ist zwischen zwei Grenzen. Die Grenzen des Raums sind die Punkte; was zwischen zwei Punkten ist, das ist im Raume; was im Raume ist, das ist teilbar; demnach giebts keinen einfachen Teil der Materie, sondern jede Materie ist im Raume, und also bis ins Unendliche teilbar. Wenn nun die Seele materiell wäre; so müsste sie doch wenigstens ein einfacher Teil der Materie sein, (weil doch schon bewiesen worden ist, dass die Seele einfach ist). Nun ist aber kein Teil der Materie einfach; denn das ist eine Contradiction; also ist auch die Seele nicht materiell, sondern immateriell.

Jetzt betrachten wir die Seele in Vergleichung mit denkenden Naturen und zwar ihre Übereinstimmung mit tierischen Seelen und mit andern Geistern. Aus dem Begriffe der Immaterialität der Seele ist man auf den Begriff der Geister gekommen. Ein immaterielles Wesen, das abgesondert von aller Materie betrachtet wird, und für sich selbst denken kann, ist ein Geist. Auf solche Art ist der Begriff und die Lehre von den Geistern in die Psychologie gekommen. Der Gang, den wir in Betrachtung der Seele genommen haben, ist dieser: dass wir zeigten, die Seele sei eine Substanz; eine einfache und freihandelnde Substanz; eine immaterielle Substanz. Nun ist die Frage: Ist die Seele auch ein Geist? Zum Geiste wird erfordert nicht allein, dass es ein immaterielles Wesen sei, sondern

dass es auch ein von aller Materie abgesondertes selbst denkendes Wesen sei. — Wenn ich mein immaterielles Wesen mit dem Namen Seele belege; so folgt aus der Bedeutung des Wortes, dass es ein Wesen sei, welches mit einem Körper, nicht allein in Verbindung, sondern auch im *commercio* stehet. Wenn nun dieses Wesen vom Körper getrennt wird; so hört auch der Name Seele auf. Nun fragt es sich: Ist die Seele bloss ein materielles Wesen, welches man nur im *commercio* mit dem Körper denken kann; oder ist sie ein Geist, der auch abgesondert vom Körper denken kann? Es wird hier nicht untersucht, ob sie jetzt wirklich das ist, sondern ob sie ein Vermögen habe (ohngeachtet sie jetzt mit dem Körper im *commercio* stehet), auch ohne Gemeinschaft mit demselben zu denken; das heisst, ob sie, auch vom Körper abgesondert, als ein Geist fortdauren und leben könne? Wir werden also die menschliche Seele, die mit dem Körper verbunden ist, vergleichen mit Wesen, die in gar keiner Gemeinschaft mit Körpern stehen, und das sind Geister; oder mit solchen Wesen, die in einer gleichen Gemeinschaft als die menschliche Seele mit dem Körper stehen, welches Wesen sind, die bloss Sinnlichkeit und Vorstellungskraft haben; und das sind tierische Seelen. Wir werden also reden:

a) *de anima bruti*, deren Gemeinschaft von den Körpern abhängt;
b) *de spiritu*, der in gar keiner Gemeinschaft mit dem Körper ist, und
c) *de anima humana*, von der wir schon ehedem hauptsächlich geredet haben, die zwar in Gemeinschaft mit dem Körper steht, aber unabhängig ist, indem sie auch ohne Körper als ein Geist leben und denken kann.

Wenn wir aber die Seele des Menschen mit tierischen Seelen und mit andern Geistern vergleichen; so muss man nicht hier hoffen, viele Geheimnisse und Entdeckungen zu hören, die sonst noch keiner weiss, und die der Philosoph aus einer geheimen Quelle geschöpft hätte; aber eine Entdeckung wird man hier doch zu erwarten haben, die viele Mühe gekostet hat, und die noch wenige wissen: nämlich die Schranken der Vernunft und

der Philosophie einzusehen, wie weit die Vernunft hier gehen kann. Wir werden also hier unsere Unwissenheit kennen lernen, und den Grund derselben einsehen: warum es unmöglich ist, dass hierin kein Philosoph weiter gehen kann, und auch nicht geben wird; und wenn wir das wissen, so wissen wir schon viel.

Die Tiere sind nicht blosse Maschinen oder Materie, sondern sie haben Seelen; denn alles in der ganzen Natur ist entweder leblos oder belebt. Alle Materie als Materie (*materia, qua talis*) ist leblos. Woher wissen wir das? Der Begriff, den wir von der Materie haben, ist dieser: *materia est extensum impenetrabile iners.* Wenn wir z. E. ein Stäubchen auf dem Papier wahrnehmen; so sehen wir, ob es sich bewegt. Bewegt es sich nicht von selbst; so halten wir es für leblose Materie, die *iners* ist, und die in alle Ewigkeit liegen bleiben möchte, wenn sie nicht durch etwas anderes bewegt würde. Sobald sich aber eine Materie bewegt; so sehen wir, ob sie sich willkürlich von selbst bewegt. Werden wir das an dem Stäubchen gewahr; so sagen wir, es ist belebt; es ist ein Tier. Ein Tier ist also eine belebte Materie; denn Leben ist das Vermögen, sich selbst aus dem innern Prinzip nach Willkür zu bestimmen. Materie aber, als Materie, hat kein inneres Prinzip der Selbstthätigkeit, keine Spontaneität, sich selbst zu bewegen; sondern alle Materie, die belebt ist, hat ein inneres Prinzip, welches abgesondert ist von dem Gegenstande des äusseren Sinnes, und ein Gegenstand des inneren Sinnes ist; es ist in ihr ein besonderes Prinzip des innern Sinnes. Ein inneres Prinzip der Selbstthätigkeit ist nur Denken und Wollen; dadurch kann nur etwas durch den innern Sinn bewegt werden; dieses ist allein ein Prinzip, nach Belieben und Willkür zu handeln. Wenn sich also eine Materie bewegt; so folgt, dass in ihr ein solches besonderes Prinzip der Selbstthätigkeit sei. Dieses Prinzipes aber des Denkens und Wollens ist nur ein Wesen, das Erkenntnis hat, fähig. Die Materie kann sich blos vermittelst eines solchen Prinzipes bewegen. Solches Prinzip der Materie aber ist die Seele der Materie. Also: alle Materie, die da lebt, lebt nicht als Materie, sondern hat ein Prinzip des Lebens und wird belebt. Sofern aber Materie be-

belebt wird; sofern ist sie auch beseelt. Es liegt also bei den Tieren ein Prinzip des Lebens zum Grunde und das ist die Seele.

Mit diesen Seelen der Tiere und unserer Seele sollen wir eine Vergleichung *a priori* ohne alle Erfahrung anstellen und sehen, worin der Unterschied bestehe; allein wenn wir Wesen, die Vorstellungskraft haben, erkennen sollen, und zwar *a priori*; wo bekommen wir die Unterschiede her, wo sie uns gar nicht gegeben sind? Wir sollen Seelen erkennen, die ausser uns sind, und wozu wir gar keine Data haben? Allein diesen Unterschied und die Data dazu nehmen wir wieder von uns selbst und aus dem Begriffe vom Ich. Unsre Seele kennen wir bloss durch den innern Sinn; wir haben aber auch einen äussern Sinn; demnach wird aller Unterschied bloss auf unserm äussern und innern Sinn beruhen. Wenn wir uns *a priori* Wesen vorstellen; so werden wir nicht die Unterschiede dem Grade nach, sondern der Spezies nach bemerken; es muss also der Unterschied und die Vergleichung auf unserm äussern und innern Sinne beruhen. Demnach können wir Wesen uns vorstellen, die ein Vermögen des äussern Sinnes haben, aber das Vermögen des innern Sinnes entbehren, und das sind die Tiere.

Demnach werden die Tiere alle Vorstellungen der äussern Sinne haben; nur derjenigen Vorstellung werden sie entbehren, die auf dem innern Sinne, die auf dem Bewusstsein seiner selbst, kurz auf dem Begriffe vom Ich beruhen. Sie werden demnach keinen Verstand und keine Vernunft haben; denn alle Handlungen des Verstandes und der Vernunft sind nur insofern möglich, als man sich seiner selbst bewusst ist. Sie werden keine allgemeine Erkenntnis durch Reflexion haben, nicht die Identität der Vorstellungen, auch nicht die Verbindungen der Vorstellungen nach dem Subjekte und Prädikate, nach Grund und Folge, nach dem Ganzen und nach den Teilen; denn das sind alles Folgen des Bewusstseins, dessen die Tiere ermangeln.

Wir können den Tieren ein *Analogon rationis* beilegen, welches Verknüpfungen der Vorstellungen sind nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, aus denen dieselben Wirkungen folgen, als aus der Verknüpfung nach Begriffen. Die Tiere sind demnach nicht

dem Grade nach von der menschlichen Seele unterschieden, sondern der Spezies nach; denn wenn die tierischen Seelen in ihrem sinnlichen Vermögen noch so sehr zunehmen, so kann doch dadurch das Bewusstsein ihrer selbst, der innere Sinn, nicht erreicht werden. Wenn sie gleich in der Sinnlichkeit bessere Phänomena, als wir ausüben; so fehlt ihnen doch der innere Sinn.

Da wir aus der Natur des Geistes geschlossen haben, dass alles, was ein Prinzip des Lebens ist, auch leben muss; so müssen wir solches auch von den Seelen der Tiere zugeben. Demnach, so wie unsere Intellektualität in der andern Welt zunehmen wird; so kann auch die Sinnlichkeit bei den Tieren zunehmen, aber sie werden uns niemals gleich kommen. Nun können wir uns problematisch denken, dass solche Wesen existieren, die keinen innern Sinn haben; denn es ist kein Widerspruch, solche anzunehmen. Wie viel Phänomena lassen sich nun bei solchen Wesen, die keinen innern Sinn haben, aus dem Vermögen der äussern Sinnlichkeit erklären, ohne einen innern Sinn anzunehmen? Das Bewusstsein seiner selbst, der Begriff vom Ich, findet bei solchen Wesen, die keinen innern Sinn haben, nicht statt; demnach kann kein unvernünftiges Tier denken: Ich bin; hieraus folgt der Unterschied, dass Wesen, die einen solchen Begriff vom Ich haben, Persönlichkeit besitze .

Dieses ist die physikalische Persönlichkeit, so fern sie sagen können: Ich bin. Ferner folgt, dass solche Wesen Freiheit haben, und ihnen alles kann imputiert werden; und dieses ist die praktische Persönlichkeit, die in der Moral Folgen hat. Wenn man aber Phänomena, die sich bloss aus der äussern Sinnlichkeit erklären lassen, anführen wollte; so könnte man hier recht gut die ganze empirische Psychologie der Tiere erklären. Weil dieses aber mit der Physik verflochten ist; so kämen wir dadurch von der *Psychologia rationali* zu weit ab. Wir sehen aber von den Tieren Handlungen unternehmen, die wir nicht anders, als durch Verstand und Vernunft würden zu stande bringen können. Demnach ist die Sinnlichkeit bei uns ein solcher Zustand wie bei den Tieren; doch dass die ihrige der unsern weit vorzuziehen ist. Diesen Verlust haben wir aber ersetzt bekommen durch das Be-

wusstsein unserer selbst, und durch den Verstand, der daraus folget. Auch sind wir gar nicht genötiget, bei den Tieren Überlegung anzunehmen, sondern wir können dieses alles aus der bildenden Kraft herleiten. Wir eignen demnach diesen Wesen ein Empfindungsvermögen, Imagination u. s. w. zu, aber alles nur sinnlich als unteres Vermögen und nicht mit Bewusstsein verbunden. Aus dieser äussern Sinnlichkeit und aus mechanischen Gründen ihres Körpers können wir alle Phänomena der Tiere erklären, ohne das Bewusstsein oder den innern Sinn anzunehmen. Der Philosoph muss die Prinzipien der Erkenntnisse nicht ohne Ursache vermehren.

Da wir nun unsere Seele verglichen haben mit Wesen, die unter ihr sind; so wollen wir sie jetzt auch mit Wesen vergleichen, die über ihr sind. Da wir einen äussern und innern Sinn haben, und wir uns Wesen denken können, die bloss einen äussern Sinn haben; so können wir uns auf der andern Seite auch Wesen denken, die gar keinen äussern Sinn haben, die gar nicht in die Sinne fallen, und die also immateriell sind. Demnach können wir uns immaterielle Wesen vorstellen, die mit Bewusstsein ihrer selbst begabt sind. Ein immateriell denkendes Wesen, das mit Bewusstsein begabt ist (woraus denn schon folgt, dass es auch ein vernünftiges Wesen ist), ist ein Geist. Vom Geiste muss unterschieden werden dasjenige, was geistig ist. Geistige Wesen sind die, die mit dem Körper zwar verbunden sind, die aber ihre Vorstellungen, ihr Denken und Wollen continuieren können, wenn sie auch vom Körper abgesondert werden. Nun fragt es sich: Ist die Seele des Menschen ein geistiges Wesen? — Wenn sie auch ohne Körper zu leben continuieren kann, dann ist sie geistig und wenn die Seelen der Tiere solches auch können, so sind sie auch geistiger Natur. Ein Geist ist aber, der wirklich separiert ist vom Körper, der, ohne ein Gegenstand des äussern Sinnes zu sein, dennoch denken und wollen kann. Was können wir nun von den Geistern *a priori* erkennen? Wir können uns Geister nur problematisch denken, d. h. es kann kein Grund *a priori* angeführet werden, dieselben zu verwerfen. Die Erfahrung lehrt uns, dass, wenn wir denken, unser Körper dabei

ins Spiel kommt; wir sehen aber nicht ein, dass es notwendig ist. Wir können uns recht gut Wesen vorstellen, die gar keinen Körper haben und dennoch denken und wollen können. Demnach können wir problematisch denkende vernünftige Wesen, mit Bewusstsein ihrer selbst, die immateriell sind, annehmen. Problematisch kann etwas angenommen werden, wenn es schlechthin klar ist, dass es möglich ist. Apodiktisch können wir es nicht beweisen, aber es kann uns auch keiner widerlegen, dass solche Geister nicht existieren sollten. Ebenso können wir das Dasein Gottes nicht apodiktisch demonstrieren; aber es ist auch keiner im stande, mir das Gegenteil zu beweisen, denn wo will er das hernehmen?

Nun können wir, von diesen Geistern nichts mehr sagen, als was ein Geist, der abgesondert vom Körper ist, thun kann. Sie sind kein Gegenstand des äussern Sinnes; also sind sie nicht im Raume. Weiter können wir hier nichts sagen; sonst verfallen wir in Hirngespinste. Der Begriff von tierischen Seelen und von höhern Geistern ist nur ein Spiel unserer Begriffe. Das Resultat ist: Wir erfahren an uns, dass wir ein Gegenstand des äussern und innern Sinnes sind. Nun können wir uns Wesen vorstellen, die bloss einen äussern Sinn haben, und das sind tierische Seelen; aber wir können uns auch Wesen vorstellen, die bloss einen innern Sinn haben, und das sind Geister. Wenn wir uns Wesen vorstellen, die sowohl einen innern, als äussern Sinn haben; so sind das menschliche Seelen.

Wir können hiervon nichts beweisen, sondern nur problematisch annehmen, indem die Unmöglichkeit davon nicht kann dargethan werden. Glücklicherweise lehrt uns noch die Erfahrung, dass es wirklich solche Wesen gebe, von welchen wir in der *Psychologia rationali* sagen, dass sie nur bloss einen äusseren Sinn haben; dass es aber Wesen gebe, die bloss einen innern Sinn haben, davon kann uns die Erfahrung unmöglich belehren.

Dritter Abschnitt der rationalen Psychologie.

Im dritten Abschnitte der rationalen Psychologie wird von der Verknüpfung der Seele mit andern Dingen gehandelt.

Wir handeln zuerst von der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom *commercio* zwischen beiden.

Ein *commercium* ist eine wechselseitige Bestimmung. Die Dependenz der Bestimmung, die nicht wechselseitig ist, ist kein *commercium*, sondern eine Verbindung. In solcher einseitigen Verbindung steht Gott mit der Welt. Das *commercium* zwischen Seele und Körper ist aber eine wechselseitige Dependenz der Bestimmung. Wir fragen demnach zuerst: Wie ist ein solches *commercium* zwischen einem denkenden Wesen und einem Körper möglich? (Zwischen der Seele und dem Körper kann ich nicht sagen; denn der Begriff der Seele setzt schon ein *commercium* voraus). Der Grund, die Schwierigkeit dieses *commercii* einzusehen, beruht darauf: Die Seele ist ein Gegenstand des innern Sinnes und der Körper ist ein Gegenstand des äussern Sinnes. An dem Körper werde ich nichts Innerliches und an der Seele nichts Äusserliches gewahr. Nun lässt es sich durch keine Vernunft begreifen, wie das, was ein Gegenstand des innern Sinnes ist, ein Grund sein soll von dem, was ein Gegenstand des äussern Sinnes ist. Denken und Wollen sind bloss Gegenstände des innern Sinnes. Wäre Denken und Wollen eine bewegende Kraft; so wäre es ein Gegenstand des äussern Sinnes selbst. Weil nun aber Denken und Wollen bloss Gegenstände des innern Sinnes sind (also ein Grund der innern Bestimmung); so ist dieses schwer einzusehen, wie solches ein Grund der äussern Bestimmung sein kann. Und da auf der andern Seite die Bewegung, als ein Gegenstand des äussern Sinnes, ein Grund der äussern Bestimmung ist; so ist es schwer, zu bestimmen, wie denn dieses ein Grund der innern Bestimmungen und Vorstellungen sein kann. Die wechselseitige Bestimmung zwischen Denken und Wollen und zwischen Bewegen können wir nicht durch die Vernunft einsehen. Die Unmöglichkeit, solches durch die Vernunft einzusehen, beweiset aber gar nicht die innere Unmöglich-

keit der Sache selbst. Durch die Erfahrung können wir es aber einsehen; und dieses gehet ja hier nicht allein so, sondern alle Grundkräfte sind uns durch die Erfahrung gegeben und keine lässt sich durch die Vernunft einsehen. Wir kennen also am Körper nur diejenigen Kräfte, deren Wirkungen Phänomena des äussern Sinnes sind; und an der Seele kennen wir keine andern Kräfte, als deren Wirkungen Phänomena des innern Sinnes sind. Wie nun die Kräfte des äussern Sinnes des Körpers können Gründe der Phänomene der Seele sein und die Kräfte der Seele Gründe der Phänomene des Körpers sein können, kann gar nicht eingesehen werden. Allein nicht nur das *commercium* zwischen der Seele und dem Körper ist schwer einzusehen, sondern auch das *commercium* zwischen den Körpern untereinander. Wir können es zwar einsehen; doch nur wenn wir schon Kräfte des *commercii* vorher annehmen. Z. E. wenn ich die Undurchdringlichkeit annehme; so ist dieses schon eine Grundkraft des *commercii*. Diese Grundkraft des *commercii* unter den Körpern kann kein Wesen einsehen, dessen Vernunft nicht intuitiv, sondern discursiv ist. Denn noch sind alle *Systemata explicandi commercium animae corpore* fruchtlos und vergeblich; denn es kann kein System erklären, wie aus dem Denken die Bewegung und umgekehrt aus der Bewegung das Denken entstehet, weil man keine Grundkraft einsehen kann. Man hat schon genug philosophiert, wenn man nur bis auf die Grundkraft kommt. Alle *Systemata explicandi commercium* laufen darauf hinaus, weil sie die Ungleichheit zwischen dem Denken und Bewegen sehen. Daher künsteln sie auf alle Weise, weil sie sich einbilden, dass der natürliche Einfluss unmöglich sei. Allein in Ansehung der Seele zeigen die Phänomena, dass der Wille einen Einfluss auf den Körper, und umgekehrt, dass die Seele eine Kraft hat, den Körper zu bewegen. Davon aber können wir keinen Grund angeben; denn das ist eine Grundkraft, ein Grundvermögen. Demnach ist das *commercium*, weil es nach bestimmten Gesetzen geschieht, ein natürlicher Einfluss, und die Gemeinschaft ist natürlich. Weil man geglaubt hat, das *commercium* könne unmöglich natürlich sein; so hat man ein drittes Wesen ins Spiel gesetzt und gesagt, wie Leibniz: Entweder hat

schon Gott im Anfange die Handlungen der Seele und des Körpers so eingerichtet, dass sie übereinstimmen; oder wie Cartesius, dass Gott bei jeder Gelegenheit die Handlungen beider so einrichte, dass sie übereinstimmen. Wir können aber sowohl das *commercium* zwischen den Körpern untereinander, als zwischen der Seele und dem Körper nicht anders einsehen, als dass es möglich sei, insofern alle Substanzen da sind durch einen; deswegen stehen sie in Gemeinschaft. Wie dieses aber zwischen der Seele und dem Körper zugeht, ist nicht einzusehen.

Da nun die Seele mit dem Körper im *commercio* stehet; so fragen wir: Wo hat die Seele ihren Sitz im Körper? Der Ort der Seele in der Welt wird durch den Ort des Körpers determiniert; meine Seele ist da, wo mein Körper ist. Aber wo hat die Seele ihren Sitz im Körper? Der Ort der Körpers in der Welt ist nur durch den äussern Sinn determiniert; da nun die Seele ein Gegenstand des innern Sinnes ist, durch den innern Sinn aber kein Ort determiniert werden kann: so kann auch der Ort der Seele im Körper nicht determiniert werden; denn durch die innern Handlungen kann kein äusseres Verhältnis bestimmt werden. Die Seele schaut sich aber nur durch den innern Sinn an; also kann sie sich nicht in einem Orte anschauen und sich eines Orts bewusst sein. Ich kann in dem Körper den Platz nicht fühlen, wo die Seele sitzt; denn sonst müsste ich mich durch einen äussern Sinn anschauen; ich schaue mich aber selbst durch den innern Sinn an. So wenig sich ein Auge selbst anschauen kann; so wenig kann sich die Seele äusserlich anschauen. Aber sie kann sich äusserer Teile des Körpers bewusst sein, vorzüglich derer, welche die mehresten Ursachen ihrer Empfindungen enthalten. Die Ursache aller Empfindungen ist aber das Nervensystem. Ohne die Nerven können wir nichts Äusseres empfinden. Die Wurzel aller Nerven ist aber das Gehirn; bei jeder Empfindung demnach wird das Gehirn erregt, weil sich im Gehirn alle Nerven konzentrieren; demnach konzentrieren sich alle Empfindungen im Gehirn. Also muss die Seele den Sitz ihrer Empfindungen ins Gehirn setzen, als den Ort aller Bedingung der Empfindungen. Das ist aber nicht der Ort der Seele

selbst, sondern der Ort, woraus alle Nerven, folglich auch alle Empfindungen entspringen. Wir finden, dass das Gehirn mit allen Handlungen der Willkür der Seele harmoniert. Ich fühle jeden Teil besonders. Wenn ich z. E. den Finger ans Feuer halte: so empfinde ich daselbst den Schmerz; aber am Ende konzentrieren sich alle Empfindungen von jedem besondern Teile des Körpers im Gehirn, dem Stamme aller Nerven; denn wenn die Nerven von einem Teile des Körpers abgeschnitten sind, alsdann fühlen wir freilich nichts von dem Teile. Demnach muss in dem Gehirn das Prinzip aller Empfindungen sein. Nun stellt man sich vor, die Seele habe da im Gehirne ihren Sitz, damit sie alle Nerven bewegen könne und durch die Nerven wieder könne affiziert werden. Allein wir fühlen doch den Sitz der Seele nicht im Gehirn, sondern nur, dass das Gehirn mit allen seinen Veränderungen der Seele harmoniere. Z. E. von Nachsinnen thut der Kopf weh. Wir schauen ja den Ort nicht an, sondern schliessen nur, dass das Gehirn der Sitz der Seele sei, weil die Seele da am meisten wirkt. Wenn wir uns eine Stelle im Gehirn imaginieren, die das erste Prinzip von dem Stamme der Nerven ist, wo alle Nerven zusammenlaufen und sich in einem Punkte endigen, welches das *sensorium commune* genannt wird, das aber kein Medikus gesehen hat; so fragt sichs nun: Sitzt die Seele in diesem *sensorio communi*? Hat sie ein kleines Plätzchen da eingenommen, damit sie von da den ganzen Körper dirigieren und gleichsam wie ein Organist aus einem Orte die ganze Orgel dirigieren kann; oder hat sie gar keinen Ort im Körper, so dass der Körper selbst ihr Ort ist? Gesetzt, die Seele hätte ein kleines Plätzchen im Gehirn eingenommen, wo sie auf unsern Nerven wie auf einer Orgel spielt; so könnten wir glauben, dass, wenn wir alle Teile des Körpers durchgegangen wären, wir zuletzt auf das Plätzchen kommen müssten, wo die Seele sitzt. Wenn man nun dies Plätzchen wegnähme; möchte der ganze Mensch zwar noch da sein, aber es fehlte der Ort, wo der Organist gleichsam auf der Orgel spielen sollte; dieses ist aber sehr materialistisch gedacht. Wenn aber die Seele kein Gegenstand der äusseren Sinnen ist; so werden auch ihr nicht die Bedingungen äusserer Anschauungen zukommen. Die Be-

dingung der äusseren Anschauung aber ist der Raum. Da sie nun kein Gegenstand der äussern Anschauung ist; so ist sie auch nicht im Raum, sondern sie wirkt nur im Raum; — und obgleich wir *analogice* sagen, sie ist im Raum, so müssen wir dieses doch nicht körperlich nehmen. Ebenso sagt man, dass Gott in einer Kirche sei. Demnach behaupten wir das zweite, nämlich: die Seele hat im Körper keinen besondern Ort; ihr Ort ist aber in der Welt durch den Körper determiniert und sie ist mit dem Körper unmittelbar verbunden. Die Möglichkeit dieses *commercii* sehen wir nicht ein; die Bedingungen dieses *commercii* müssen wir aber nicht allein setzen, wie sie bei den Körpern untereinander sind, nämlich durch Undurchdringlichkeit, denn sonst wird sie materiell. Einen Ort und Platz im Körper für sie anzuweisen, ist widersinnig und materialistisch.

Jetzt betrachten wir die Seele mit dem Körper, der Zeit nach, im *commercio*; und zwar den Zustand der Seele im Anfange des *commercii*, oder bei der Geburt; im *commercio* selbst, oder im Leben; und am Ende des *commercii*, oder bei dem Tode.

Das Leben besteht in dem *commercio* der Seele mit dem Körper; der Anfang des Lebens ist der Anfang des *commercii*, das Ende des Lebens ist das Ende des *commercii*. Der Anfang des *commercii* ist die Geburt, und das Ende des *commercii* ist der Tod. Die Dauer des *commercii* ist das Leben. Der Anfang des Lebens ist die Geburt; dieses ist aber nicht der Anfang des Lebens der Seele, sondern des Menschen. Das Ende des Lebens ist der Tod; dieses ist aber nicht das Ende des Lebens der Seele, sondern des Menschen. Geburt, Leben und Tod, sind also nur Zustände der Seele; denn die Seele ist eine einfache Substanz; also kann sie auch nicht erzeugt werden, wenn der Körper erzeugt, und auch nicht aufgelöst werden, wenn der Körper aufgelöset wird; denn der Körper ist nur die Form der Seele. Der Anfang oder die Geburt des Menschen ist also nur der Anfang des *commercii*, oder der veränderte Zustand der Seele; und das Ende oder der Tod des Menschen ist nur das Ende des *commercii*, oder der veränderte Zustand der Seele. Allein der Anfang des *commercii* oder die Geburt des Menschen ist nicht der

Anfang des Prinzips des Lebens, und das Ende des *commercii* oder der Tod des Menschen ist nicht das Ende des Prinzips des Lebens; denn das Prinzip des Lebens entsteht nicht durch die Geburt, und hört auch nicht auf durch den Tod. Das Prinzip des Lebens ist eine einfache Substanz. Aus der Substantialität oder Simplizität folgt aber gar nicht, dass die Geburt des Menschen der Anfang der Substanz, und der Tod des Menschen das Ende der Substanz sei; denn eine einfache Substanz entsteht und vergeht nicht nach Naturgesetzen. Mithin bleibt die Substanz, wenn gleich der Körper vergeht; und also muss auch die Substanz dagewesen sein, als der Körper entstand. — Die Substanz bleibt immer unverändert; demnach sind die Geburt, das Leben und der Tod nur verschiedene Zustände der Seele. Ein Zustand setzt aber schon ein Dasein voraus; denn der Anfang ist kein Zustand, die Geburt ist aber ein Zustand der Seele, also kein Anfang der Seele.

Da wir den Zustand der Seele beim Anfange des *commercii* betrachtet haben; so müssen wir jetzt die Seele vor dem Anfange der Verknüpfung, oder ihren Zustand vor der Geburt, und nach dem Ende der Verknüpfung, oder ihren Zustand nach dem Tode erwägen. Zwischen dem Zustande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode ist eine grosse Übereinstimmung. Denn wenn die Seele nicht vor der Vereinigung mit dem Körper gelebt hätte, so könnten wir nicht schliessen, dass sie auch nach der Vereinigung mit demselben leben werde. Denn wenn sie mit dem Körper entstanden wäre; so könnte sie auch mit dem Körper aufhören. Denn das, was sie nach der Vereinigung sein soll, kann sie aus eben denselben Gründen auch vor der Vereinigung gewesen sein. Aber wir können auch von dem Zustande nach dem Tode, den wir beweisen werden, auf den Zustand der Seele vor der Geburt schliessen; denn aus den Beweisen, die wir für die Fortdauer der Seele nach dem Tode geben werden, scheint zu fliessen, dass wir vor der Geburt im reinen geistigen Leben gewesen sind; und dass durch die Geburt die Seele, so zu sagen, in einen Kerker, in eine Höhle gekommen ist, die sie an ihrem geistigen Leben hindert. Allein es ist hier die Frage: ob die Seele in ihrem geistigen Leben vor der Geburt einen völligen

Gebrauch ihrer Kräfte und Vermögen gehabt hat; ob sie alle die Erkenntnisse, die Erfahrungen von der Welt besessen, oder ob sie dieselben erstlich durch den Körper erlangt habe? Wir antworten: Daraus, dass die Seele vor der Geburt im reinen geistigen Leben gewesen ist, folgt noch gar nicht, dass sie in demselben einen solchen völligen Gebrauch ihrer Kräfte und Vermögen, und eben dieselben Kenntnisse von der Welt (die sie erst nach der Geburt erlangt hat) gehabt habe; sondern es folgt vielmehr, dass die Seele in einem geistigen Leben gewesen, eine geistige Kraft des Lebens gehabt habe, alle Fähigkeiten und Vermögen schon besass; aber so, dass alle diese Fähigkeiten erst durch den Körper sich entwickelt haben, und dass sie alle die Kenntnisse, die sie von der Welt hat, erst durch den Körper erlangt hat, und sich also durch den Körper zu der künftigen Fortdauer hat vorbereiten müssen. Der Zustand der Seele vor der Geburt war also ohne Bewusstsein der Welt und ihrer selbst.

Über den Zustand der Seele nach dem Tode.

Jetzt wollen wir den Zustand der Seele nach dem Tode erwägen. Hier haben wir zwei Fragen aufzuwerfen:

1) ob die Seele nach dem Tode leben und fortdauern werde? und

2) ob sie ihrer Natur nach leben und fortdauern müsse? d. h. ob sie unsterblich sei?

Wenn die Seele lebt; so folgt noch nicht, dass sie, ihrer Natur nach, notwendig leben müsse; denn sie könnte ja von Gott, aus gewissen Absichten der Belohnung oder der Besserung, lebendig erhalten werden. Aber alsdann, wenn sie nur zufällig lebte; so könnte die Zeit kommen, wo sie aufhören könnte zu leben. Wenn sie aber ihrer Natur nach unsterblich ist; so muss sie notwendiger Weise immer fortdauern. Demnach werden wir hier nicht zu beweisen haben das zufällige Leben der Seele (dass sie bloss leben werde, das folgt schon aus ihrer Substantialität, indem jede Substanz fortdauert, auch die Substanz der Körper; denn wenn das Holz verbrannt ist, so sind nur die Teile aufgelöset,

die Substanz aber bleibt immer), sondern dass sie unsterblich sei. Die Unsterblichkeit ist die natürliche Notwendigkeit, zu leben. Dieses zu beweisen, hat weit mehr auf sich, als das blosse zufällige Leben, welches mit vielen Beweisen, aus der Gerechtigkeit, Weisheit, Güte etc. Gottes hergenommen, kann dargethan werden. Derjenige Beweis aber, der aus der Natur und dem Begriffe der Sache selbst hergenommen ist, ist allemal der einzig mögliche Beweis, und dieser ist transcendental. Viele Beweise von einer Sache können *a priori* nicht gegeben werden. Die andern Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die man sonst noch hat, sind nicht Beweise für ihre Unsterblichkeit, sondern sie beweisen nur die Hoffnung des zukünftigen Lebens. Der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, die aus der Natur und aus dem Begriffe hergenommen ist, beruht darauf: Das Leben ist nichts weiter, als ein Vermögen aus dem innern Prinzip, aus der Spontaneität, zu handeln. Nun liegt es schon im allgemeinen Begriff der Seele, dass sie ein Subjekt sei. Die Spontaneität in sich enthält, sich selbst aus dem innern Prinzip zu determinieren. Sie ist der Quell des Lebens, der den Körper belebt. Weil nun alle Materie leblos ist (denn das ist der Begriff von der Materie, den wir davon haben, indem wir sie nicht anders kennen); so kann alles, was zum Leben gehört, nicht von der Materie herkommen. Die Aktus der Spontaneität können nicht vom äussern Prinzip herrühren; d. h. es können nicht äussere Ursachen des Lebens sein; denn sonst wäre im Leben nicht Spontaneität. Das liegt schon im Begriffe des Lebens, da es ein Vermögen ist, die Handlungen aus dem innern Prinzip zu determinieren. Also kann kein Körper Ursache vom Leben sein. Denn weil der Körper Materie ist, alle Materie aber leblos ist; so ist der Körper kein Grund des Lebens, sondern vielmehr ein Hindernis des Lebens, das dem Prinzip des Lebens widersteht. Der Grund des Lebens muss vielmehr in einer andern Substanz liegen, nämlich in der Seele; ein Grund, der aber nicht auf der Verbindung mit dem Körper, sondern auf dem innern Prinzip ihrer Spontaneität beruht. Demnach wird weder der Anfang des Lebens der Seele, noch die Fortdauer des Lebens derselben vom Körper herrühren. Wenn

also der Körper gleich aufhört; so bleibt doch noch das Prinzip des Lebens übrig, welches unabhängig vom Körper die Aktus des Lebens ausgeübt hat, und also auch jetzt, nach der Trennung vom Körper, dieselben Aktus des Lebens ungehindert ausüben muss.

Das Leben bei dem Menschen ist zweifach: das tierische und das geistige Leben. Das tierische ist das Leben des Menschen, als Mensch; und hierzu ist der Körper nötig, dass der Mensch lebe. Das andere Leben ist das geistige Leben, wo die Seele, unabhängig vom Körper, dieselben Aktus des Lebens auszuüben kontinuieren muss. Zu dem tierischen Leben ist der Körper nötig; da ist die Seele mit dem Körper in Verbindung; sie wirkt in den Körper und belebt denselben. Wenn nun die Maschine des Körpers zerstört ist, dass die Seele in sie nicht mehr wirken kann; so hört zwar das tierische Leben auf, aber nicht das geistige. Allein man könnte sagen: Alle Handlungen der Seele, z. E. Denken, Wollen u. s. w. geschehen vermittelst des Körpers, welches die Erfahrung zeigt; also ist der Körper die Bedingung des Lebens der Seele. Freilich so lange der Geist eine Seele vorstellt, so lange der Geist im *commercio* mit dem Körper steht; so lange sind auch die Handlungen der Seele dependent vom Körper; denn sonst wäre es kein *commercium*. So lange das Tier lebt, ist die Seele das Prinzip des Lebens; der Körper ist aber das Instrument, das Organon, wodurch die lebendigen Aktus der Seele in der Welt ausgeübet werden. Wenn wir also zwei Substanzen in dem *commercio* betrachten; so kann es freilich nicht anders sein, als dass die eine Substanz von der andern eine Bedingung sei. Daher kann z. E. die Seele nicht denken, wenn der Körper krank ist. Alle sinnlichen Erkenntnisse beruhen auf dem Körper, denn er ist das Organon der Sinne. So lange der Mensch lebt; so muss die Seele ihre sinnlichen Vorstellungen durch das Gehirn, als wie auf einer Tafel abgezeichnet, vorliegen können.

Es geht hier mit einer Seele, die an den Körper geschlossen ist, wie mit einem Menschen, der an einen Karren befestigt ist. Wenn sich dieser Mensch bewegt; so muss sich der Karren mitbewegen. Es wird aber niemand behaupten, dass die Bewegung von dem Karren herrühre; eben so rühren die Handlungen nicht

vom Körper, sondern von der Seele her. So lange der Mensch an dem Karren ist; so ist dies die Bedingung seiner Bewegung. Wird er davon befreiet, so wird er sich leichter bewegen können; also war dies ein Hindernis seiner Bewegung. So lange er aber noch daran gebunden ist; so lange wird ihm auch die Bewegung leichter, je besser das Instrument imstande ist. Wenn nun schon einmal die Seele an den Körper gebunden ist; so ist die Veränderung der Hindernisse die Beförderung des Lebens; ebenso, wie die Bewegung leichter ist, wenn die Räder an dem Karren geschmiert sind, ob sie gleich nach der Befreiung von dem Karren noch leichter wäre. Also ist auch eine gute Konstitution des Körpers eine Beförderung des Lebens, so lange die Seele an den Körper gebunden ist, obgleich die Beförderung des Lebens noch besser wäre nach der Befreiung vom Körper. Denn da der Körper eine leblose Materie ist; so ist er ein Hindernis des Lebens. So lange aber die Seele mit dem Körper verbunden ist, muss sie dieses Hindernis ertragen und auf alle Art sich zu erleichtern suchen. Wenn nun aber der Körper gänzlich aufhört; so ist die Seele von ihrem Hindernisse befreiet und nun fängt sie erst an recht zu leben. Also ist der Tod nicht die absolute Aufhebung des Lebens, sondern eine Befreiung der Hindernisse eines vollständigen Lebens. Dieses liegt schon in eines Jeden Verstande und in der Natur der Sache. Das Bewusstsein des blossen Ich beweiset, dass das Leben nicht im Körper, sondern in einem besonderen Prinzip liegt, welches vom Körper unterschieden ist; dass folglich dieses Prinzipium auch ohne Körper fortdauern kann, und dadurch sein Leben nicht vermindert, sondern vermehrt wird. Dieses ist der einzige Beweis, der *a priori* kann gegeben werden, der aus der Erkenntnis und der Natur der Seele, die wir *a priori* eingesehen, hergenommen ist.

Nun können wir noch einen Beweis *a priori*, aber aus der Erkenntnis eines andern Wesens führen.

Welches Wesen erkennen wir aber *a priori*? Das Dasein unsrer Seele erkennen wir zwar aus der Erfahrung, aber die Natur derselben sehen wir *a priori* ein. Dasjenige Wesen, welches wir *a priori* erkennen können, muss absolut notwendig sein. Zufällige

Wesen kann ich nur durch die Erfahrung erkennen; von denen würde ich nichts wissen, wenn sie nicht gegeben wären; aber was notwendig ist, davon sehe ich *a priori* ein, dass es absolut notwendig sein muss. Dieses absolut notwendige Wesen ist das göttliche Wesen. Wenn wir nun aus der Notwendigkeit dieses göttlichen Wesens auf die Unsterblichkeit der Seele schliessen wollen, so können wir *a priori* aus der göttlichen Natur solches nicht erkennen; denn sonst müsste die Seele ein Teil der göttlichen Natur sein. Wenn ich es also aus der Natur des Wesens der Seele nicht erkennen kann, was bleibt dann übrig? Antwort: Freiheit; denn Natur und Freiheit sind nur das, was an einem Wesen erkannt werden kann. Demnach werden wir aus der Erkenntnis des göttlichen Willens auf die notwendige Fortdauer der Seele schliessen. Dieses ist der moralische oder (weil die Erkenntnis Gottes hinzukommt) der theologisch-moralische Beweis. Er beruht darauf: Alle unsre Handlungen stehen unter praktischen Regeln der Verbindlichkeit. Diese praktische Regel ist das heilige moralische Gesetz. Dieses Gesetz sehen wir *a priori* ein, es liegt in der Natur der Handlungen, dass sie so und nicht anders sein sollen, welches wir *a priori* einsehen. Es kommt hier aber vornämlich auf die Gesinnungen an, dass sie mit dem heiligen Gesetze adäquat sind, wo auch der Bewegungsgrund moralisch ist. Alle Sittlichkeit aber besteht im Inbegriffe der Regel, nach welcher wir würdig werden, glücklich zu sein, wenn wir darnach handeln. Sie ist nicht eine Anweisung der Handlungen, wodurch wir glücklich werden, sondern nur, wodurch wir der Glückseligkeit würdig werden. Sie lehrt nur allein die Bedingungen, unter denen die Glückseligkeit möglich ist zu erlangen. Diese Bedingungen, dieses Gesetz sehe ich durch die Vernunft ein. Nun ist aber in dieser Welt kein Weg, zur Glückseligkeit durch diese Handlungen zu erlangen. Wir sehen, dass die Handlungen, wodurch wir uns der Glückseligkeit würdig machen, uns hier die Glückseligkeit nicht verschaffen können. Wie oft muss die Redlichkeit nicht schmachten? Durch Aufrichtigkeit kommt man bei Hofe nicht fort. Da ich aber nun doch das Gesetz einsehe, aber auf der andern Seite gar keine Verheissung habe, und gar

nicht hoffen kann, dass jemals meine Handlungen, wenn sie diesem Gesetze adäquat sind, werden belohnt werden; da ich einsehe, dass ich mich dadurch, dass ich dieses Gesetz befolgt habe, der Glückseligkeit würdig gemacht habe, auf der andern Seite aber gar nicht hoffen kann, jemals dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden; so haben alle moralische Regeln keine Kraft; sie sind mangelhaft, weil sie das nicht verschaffen können, was sie versprechen. Es scheint besser zu sein, dass man sich gar nicht bemühe, diesem Gesetze adäquat zu leben, sondern sein Glück in der Welt, so viel als nur möglich, zu befördern suche. Auf diese Weise ist der klügste Schelm der Glücklichste, wenn er es nur so klug zu machen weiss, dass er nicht ertappt wird; und derjenige, der sich beeiferte, nach dem moralischen Gesetze zu leben, würde ein rechter Thor sein, wenn er die Vorteile in der Welt hintennachsetzte und nach solchen Dingen schnappte, die ihm das moralische Gesetz verspricht, aber nicht leisten kann.

Hier kommt nun die Theologie oder die Erkenntnis von Gott zu Hülfe. Ich sehe ein absolut notwendiges Wesen ein, welches im stande ist, mir diejenige Glückseligkeit zu erteilen, der ich mich durch Beobachtung des moralischen Gesetzes würdig gemacht habe. Da ich nun aber sehe, dass ich dieser Glückseligkeit, der ich mich würdig gemacht habe, in dieser Welt gar nicht teilhaftig werden kann, sondern sehr oft durch mein moralisches Verhalten und durch meine Rechtschaffenheit vieles meiner zeitlichen Glückseligkeit habe aufopfern müssen; so muss eine andere Welt sein, oder ein Zustand, wo das Wohlbefinden des Geschöpfs dem Wohlverhalten desselben adäquat sein wird. Wenn nun der Mensch eine andere Welt annimmt; so muss er auch seine Handlungen darnach einrichten, sonst handelt er wie ein Bösewicht. Nimmt er aber die andere Welt nicht an; so würde er wie ein Thor handeln, wenn er seine Handlungen dem Gesetze, das er durch die Vernunft einsieht, conform einrichten wollte; denn alsdann wäre der ärgste Bösewicht der Beste und Klügste, indem er nur hier sein Glück zu befördern sucht, weil er doch kein künftiges hoffen kann.

Dieser moralische Beweis ist praktisch hinreichend genug,

einen künftigen Zustand zu glauben. Der Mensch, bei dem er seine Wirkung thun soll, muss schon vorher moralische Gesinnungen gefasst haben; alsdann braucht ein solcher keinen Beweis mehr; er hört nicht einmal die Einwendungen, die gemacht werden; für ihn ist er völlig hinreichend. Er ist die Triebfeder zur Tugend, und wer das Gegenteil einführen wollte, der hebet alle moralische Gesetze und alle Triebfedern zur Tugend auf; dann sind die moralischen Grundsätze nur Chimären. Allein nach der Spekulation, nach der logischen Richtigkeit und nach ihrem Maassstabe ist dieser Beweis nicht hinreichend genug. Denn weil wir nicht sehen, dass in diesem Leben das Laster bestraft, und die Tugend belohnt wird; so folgt daraus noch gar nicht, dass eine andere Welt sei; denn das können wir ja nicht wissen, ob nicht die Laster und Tugenden hier schon belohnt und bestraft werden. Es kann ja hier schon jeder seine Strafe empfinden; und wenn uns auch seine Laster und Verbrechen grösser vorkommen, als sie bestraft werden; so können ja diese Verbrechen, die wir für so strafbar halten, nach Beschaffenheit seines Temperaments eben so menschlich und eben so klein sein, als bei einem andern, der geringere Verbrechen begeht, aber eine bessere Beschaffenheit des Temperaments hat, und sich eher vom Laster enthalten kann. Wenn wir auf der andern Seite den Tugendhaften nicht so glücklich sehen, als er es verdient hat; so war vielleicht seine Tugend noch sehr befleckt, und vielleicht hat er also eine so hohe Glückseligkeit nicht verdient. Ferner könnte man einwerfen: Wenn wir auch annehmen, dass darum eine Zukunft sei, damit jeder belohnt und bestrafet werde. — (Man könnte hier noch eben so wohl fragen: Warum erscheinen wir nicht hier schon vor dem göttlichen Richter? Warum müssen wir erst sterben? Aber wenn man sich hier so tief ins Fragen einlassen wollte, so könnte man auch fragen: Warum hat das Pferd nicht sechs Füsse und zwei Hörner?) — Wohlan aber, es sei eine Zukunft, wo ein jeder belohnt und bestraft wird; so darf man doch deswegen nicht ewig leben, um belohnt oder bestraft zu werden. Wenn jeder seine Belohnung oder Bestrafung erhalten hat; so ist es mit ihm zu Ende, und sein

Leben ist aus; denn das Verhältnis der Verbrechen zu der Ewigkeit der Strafen ist offenbar zu gross, und eben dieses gilt auch von den Belohnungen; das Leben kann also immer aufhören, wenn schon alles belohnt und bestraft ist. Ferner so dürften gar viele Personen bloss wegen Belohnungen und Bestrafungen gar nicht vor dem göttlichen Richterstuhl erscheinen, indem sie weder gute noch böse Handlungen haben ausüben können; als z. E. kleine Kinder, die früh gestorben sind; Wilde, die gar keinen Gebrauch der Vernunft haben, und die von keinem moralischen Gesetze etwas wissen. Also dürften nach diesem Beweise alle dergleichen Personen keine Rechnung auf ein künftiges Leben annehmen; und wenn die andern gleich in den künftigen Zustand versetzt würden, so könnten sie doch nur so lange in demselben bleiben, als ihre Belohnungen und Bestrafungen dauern.

Demnach ist es nicht genug, dass man beweise, die Seele werde nach dem Tode leben; sondern es muss auch bewiesen werden, dass sie ihrer Natur nach notwendig leben müsse; denn sonst, wenn ich einmal sterben soll, wenn es auch nach etlichen tausend Jahrhunderten geschehen sollte, so will ich lieber bald sterben, als dass ich noch lange die Zeit mit Bedenklichkeiten zubringen und die Komödie mit ansehen soll. —

Aus diesem Beweise kann also auch keine notwendige Fortdauer dargethan werden. Der vorige Beweis aber, der aus der Natur der Seele und aus dem Begriffe des Geistes gegeben ist, beweist: dass die Seele, ihrer geistigen Natur nach, notwendig ewig fortdauern soll. Wenn nun schon die Seele, ihrer Natur nach, unsterblich ist; so gilt dieses für alle, sowohl kleine Kinder als Wilde; denn die Natur aller Seelen ist einerlei. Der moralische Beweis ist aber ein hinreichender Grund des Glaubens. Was kann diesen Glauben aber bewirken? Die Erkenntnis eines Wesens, welches alle Handlungen nach diesem reinen und heiligen moralischen Gesetze belohnen und bestrafen wird. Wer das glaubt, lebt moralisch. Der blosse Begriff aber kann ihn nicht dazu bewegen; demnach ist dieser moralische Beweis praktisch hinreichend für einen ehrlichen Mann; ein Schelm aber leugnet nicht allein das Gesetz, sondern auch seinen Urheber.

Der dritte Beweis ist der empirische, der aus der Psychologie hergeleitet wird. Er wird aus der Natur der Seele, sofern sie aus der Erfahrung entlehnt ist, genommen. Wir versuchen nämlich, ob wir nicht aus der Erfahrung, die wir von der Natur der Seele haben, einen Beweis herleiten können. — Wir bemerken in der Erfahrung, dass die Seelenkräfte eben so zunehmen, wie die Kräfte des Körpers, und eben so abnehmen, wie die Kräfte des Körpers. So wie der Körper abnimmt, so nimmt auch die Seele ab. Nun folgt aber daraus noch gar nicht, dass: wenn der Körper abnimmt, und gänzlich aufhört, dass auch die Seele gänzlich mit ihm aufhöre. Der Körper ist zwar die Bedingung des tierischen Lebens; demnach hört zwar das tierische Leben auf, aber noch nicht das gänzliche Leben. Allein dieser empirische Beweis kann noch gar nicht die Unsterblichkeit der Seele darthun. Der allgemeine Grund, warum wir nicht aus den Beobachtungen und Erfahrungen des menschlichen Gemüts die künftige Fortdauer der Seele ohne den Körper darthun können, ist: weil alle diese Erfahrungen und Beobachtungen in Verbindung mit dem Körper geschehen. Wir können keine Erfahrungen in dem Leben anstellen, als in Verbindung mit dem Körper. Demnach können diese Erfahrungen nicht beweisen, was wir ohne den Körper sein könnten; denn sie sind ja mit dem Körper geschehen. Wenn sich der Mensch entkörpern könnte, so könnte die Erfahrung, die er alsdann anstellen möchte, beweisen, was er sein würde ohne Körper. Da nun solche Erfahrung aber nicht möglich ist, so kann man auch ohne diese Erfahrung nicht darthun, was die Seele ohne den Körper sein wird. Aber dieser empirische Beweis hat einen negativen Nutzen, indem wir nämlich aus der Erfahrung keinen sichern Schluss wider das Leben der Seele führen können; denn daraus, dass der Körper aufhört, folgt ja noch gar nicht, dass die Seele auch aufhören werde. — Kein Gegner kann also aus der Erfahrung ein Argument erfinden, welches die Sterblichkeit der Seele darthäte. Es ist also die Unsterblichkeit der Seele wenigstens wider alle Einwürfe, die aus der Erfahrung entlehnt sind, gesichert.

Der vierte Beweis ist empirisch-psychologisch, aber aus kos-

mologischen Gründen; und dieses ist der analogische Beweis. Hier wird die Unsterblichkeit der Seele aus der Analogie der gesamten Natur geschlossen. — Analogie ist die Proportion der Begriffe, wo ich aus dem Verhältnisse zweier Glieder, die ich kenne, zum Verhältnis des dritten Gliedes, das ich kenne, das Verhältnis des vierten Gliedes, das ich nicht kenne, herausbringe. Der Beweis an sich selbst ist folgender: In der gesamten Natur finden wir, dass keine Kräfte, kein Vermögen, keine Werkzeuge, weder den leblosen noch den belebten Wesen zukommen, die nicht auf einen gewissen Nutzen oder Zweck abzielen. Wir finden aber in der Seele solche Kräfte und Vermögen, die in diesem Leben keinen bestimmten Zweck haben; also müssen diese Vermögen (da nichts ohne Nutzen und Zweck in der Natur ist) wenn sie hier keinen Nutzen und bestimmten Zweck haben, doch irgendwo einen Nutzen haben; es muss also ein Zustand sein, wo die Kräfte können gebraucht werden. Also lässt sich von der Seele vermuten, dass sie für eine künftige Welt aufbehalten sein muss, wo sie alle diese ihre Kräfte anwenden und gebrauchen kann. Wenn wir diesen Satz stückweise durchgehen; so finden wir durch die Erfahrung in der ganzen Natur, dass alle Tiere keine Organe, keine Kräfte und Vermögen umsonst haben, sondern dass sie alle ihren Nutzen und bestimmten Zweck haben. Nun fragt es sich: ob die Kräfte der menschlichen Seele so beschaffen sind, dass sich ihr Nutzen nur auf diese Welt erstrecket; oder ob auch in ihr Fähigkeiten und Vermögen sind, die hier in diesem Leben gar keinen Nutzen und bestimmten Zweck haben? Wenn wir dieses untersuchen; so werden wir das letztere bestätigt finden. Wir dürfen nur das Erkenntnisvermögen der Seele annehmen; so sehen wir, dass sich dieses viel weiter erstreckt, als es die Bedürfnisse dieses Lebens, und die Bestimmungen in dieser Welt erfordern. Dieses beweisen einige Wissenschaften. Die Mathematik zeigt, dass unser Erkenntnisvermögen sich weit über die Grenzen unserer hiesigen Bestimmung erstrecke. Wir besitzen eine Begierde, zu wissen, wie es sich mit dem ganzen Bau der Schöpfung verhalte; wir stellen Beobachtungen mit vieler Mühe an; auf jeden hellen Punkt des Himmels erstreckt sich unsere Wiss-

begierde, welches die Astronomie beweiset. Nun fragt es sich: Ob alle diese Bemühungen, die in der Befriedigung unserer Wissbegierde bestehen, den geringsten Nutzen für unser gegenwärtiges Leben haben? Es ist gar sehr bekannt: dass alle die Wissenschaften, wodurch wir unsere Wissbegierde befriedigen, nicht den geringsten Nutzen auf unser Leben in dieser Welt haben; indem viele Nationen existieren, die davon gar nichts wissen, denen das Kopernikanische System sehr gleichgültig ist, und die beim Mangel dieser Einsicht sehr wohl zufrieden sind. Man kann immer ohne solche Wissenschaften leben; ja der wichtigste Punkt der Astronomie interessiert gerade am wenigsten. Der Kalender und die Schifffahrt würden wohl der vorzüglichste Nutzen sein, den wir in dieser Welt davon haben; allein auch ohne das könnte man leben, wenn man nichts mehr als nur hier leben sollte. Dieses sind auch die Folgen des Luxus des Verstandes, die auf dieses Leben nicht abzielen. Wir können immerhin ohne den Luxus, den uns die Schifffahrt zuwege bringt, leben. Darin besteht nicht der Wert unserer Person, dass wir uns mit Waren und Kleidern von fremden Weltgegenden behängen; also hat dieses auch nicht einen auf dieses Leben bestimmten Zweck. Unsere Wissbegierde erstreckt sich aber noch weiter. Der Mensch untersucht und fragt: Was er vor der Geburt war? was er nach dem Tode werden wird? Er geht noch weiter und fragt: wo kommt die Welt her? Ist sie unendlich, oder zufällig, oder von Ewigkeit, und hat sie eine Ursache? Wie ist diese Ursache beschaffen? Alle diese Erkenntnisse interessieren mich gar nicht in diesem Leben. Wenn ich nur für diese Welt allein wäre, was brauchte ich zu wissen: wo ich her bin oder die Welt, und wer die Ursache dieser Welt sei, und wie sie beschaffen ist; wenn ich nur da bin und leben kann. Da nun alle diese Vermögen nicht umsonst sein können; so müssen sie in einem andern Zustande ihren Nutzen haben. Selbst diejenigen Zwecke, die in diesem Leben die interessantesten sein können, z. E. wie ein gutes Bier u. s. w. könne gemacht werden, erscheinen in unserm Bewusstsein als sehr niedrig; dagegen die Untersuchungen, die hier gar keinen bestimmten Nutzen haben, scheinen der bestimmte und höhere Zweck zu sein. Es wäre also

nicht allein unnütz, sondern auch widersinnig, seine Kräfte über seine Bestimmung, Zweck und Nutzen zu erheben. Demnach muss ein anderes Leben für uns aufbehalten sein, wo dieses seinen Zweck und seinen Nutzen hat. Ferner, so erfordern die Wissenschaften und Spekulationen: dass ein Teil der Menschen mehr arbeite, damit ein anderer Teil mehr Zeit und Musse zum Spekulieren behalte, und nicht für Erwerbungs- und Nahrungsmittel sorgen dürfe. Wenn nun aber keine andere Bestimmung wäre; so würde diese Ungleichheit unter den Menschen diesem Leben sehr unangemessen sein. Ja der Mensch, der sich auf Wissenschaften und Spekulationen legt, setzt viele Vorteile dieses Lebens auf die Seite; er verkürzt sein Leben und schwächt seine Gesundheit. Da also dergleichen Wissenschaften für unsere gegenwärtige Bestimmung gar nicht passend sind; so muss eine andere Bestimmnng zu erwarten sein, wo sie mehr Valeur haben werden. Ferner reicht die Kürze des menschlichen Lebens nicht zu, von allen den Wissenschaften und Erkenntnissen, die man sich erworben hat, Gebrauch zu machen. Das Leben ist zu kurz, sein Talent völlig auszubilden. Wenn man es in den Wissenschaften am höchsten gebracht hat, und jetzt den besten Gebrauch davon machen könnte; so stirbt man. Wenn z. E. ein Newton länger gelebt hätte; so hätte der allein mehr erfunden, als alle Menschen zusammen in tausend Jahren nicht würden erfunden haben. Allein da er es in den Wissenschaften am höchsten gebracht hatte; so stirbt er. Nach ihm kommt wieder einer, der vom *ABC* anfangen muss, und wenn der es eben so weit gebracht hat, so stirbt er auch; und mit dem folgenden geht es eben so. Demnach hat die Kürze des Lebens gar keine Proportion zu dem Talente des menschlichen Verstandes. Da nun nichts in der Natur umsonst ist; so muss auch dieses für ein anderes Leben aufgehoben sein. Die Wissenschaften sind der Luxus des Verstandes, die uns den Vorschmack von dem geben, was wir im künftigen Leben sein werden.

Wenn wir auf der andern Seite die Kräfte des Willens betrachten; so finden wir eine Triebfeder zur Moralität und Rechtschaffenheit in uns. Sollte diese für uns bloss in diesem Leben

gemacht sein; so hat uns die Natur zum besten. Alles wäre unnütz, wenn die Seele keinen weitern Umfang ihrer Bestimmung hätte. Gesetzt, es käme ein anderes Wesen, ein Geist auf unsere Erde, und er würde ein schwangeres Weib offen sehen, in dessen Leib ein anderes Wesen wäre. Er sähe ferner, dass dieses Wesen Organe hätte, die es aber gar nicht in dem Zustande brauchen könnte, in dem es sich befindet; so müsste dieser Geist notwendig schliessen, dass das Wesen für einen andern Zustand aufbehalten sei, in welchem es alle seine Organe werde gebrauchen können. Und wir selbst schliessen eben so; wenn wir z. E. eine Raupe sehen, und gewahr werden, dass sie schon alle Organe hat, die sie hernach als Schmetterling gebrauchen wird: dass sie sich derselben nach ihrer Entwickelung bedienen werde. Ebenso ist die Seele des Menschen ausgerüstet mit Erkenntnis- und Begehrungskräften, mit Trieben und moralischem Gefühl, die gar keine hinreichende Bestimmung für dieses Leben haben. Da nun nichts umsonst ist, sondern alles seinen Zweck hat; so müssen auch diese Fähigkeiten der Seele ihren bestimmten Zweck haben. Weil nun dieses im gegenwärtigen Leben nicht eintrifft; so muss es für ein künftiges Leben aufbehalten sein.

Die Schwierigkeit, die diesen Beweis begleitet, beruhet auf folgendem Einwurfe: Die Zeugung der Menschen ist zufällig; es beruht immer auf den Menschen, ob sie sich in den Zustand, Kinder zu zeugen, setzen wollen oder nicht; es beruht bloss auf ihrer Neigung, auf ihrem Einfalle. Oft werden sogar Kinder erzeugt auf eine unerlaubte Art, wenn Personen aus grosser Brunst an einander geraten. Es können also hier die Menschen eben so gut, wie andere Tiere, zur Zucht zugelegt werden. Nun kann kein Geschöpf, welches vermittelst der zufälligen Entschliessung seiner Eltern durch die Geburt in die Welt gesetzt ist, für einen höhern Zweck und ein künftiges Leben bestimmt sein. Es ist zwar wahr, wenn die Menschen sonst gar nicht würden zum Leben gekommen sein, ausser durch den Zweck der tierischen Geburt, der sehr zufällig ist; so wäre dieses nicht nur ein vollkommener Einwurf, sondern gar ein Beweis. Allein wir sehen auf der andern Seite, dass das Leben der Seele nicht auf der Zufälligkeit der

Zeugung des tierischen Lebens beruhe; sondern dass es schon vor dem tierischen Leben gedauert habe, und also sein Dasein von einer höhern Bestimmung abhänge. Das tierische Leben ist folglich zufällig, aber nicht das geistige. Das geistige Leben könnte doch fortdauern und ausgeübet werden, wenn es gleich auch mit dem Körper zufällig vereinigt wäre. Wenn die Wesen, die nicht geboren worden sind, oder nicht haben geboren werden können, des menschlichen Lebens gleich nicht teilhaftig geworden sind; so kann ja dieser Geist, der dann durch die Hülle eines Körpers wäre entwickelt worden, doch auf eine andere Art entwickelt werden. Wenn auch diese Antwort auf die Einwendung die Sache noch nicht völlig beweiset; so nützt sie doch so viel, dass der Einwurf, dem sie entgegengesetzt ist, nichts gilt, und wir also in unserm Glauben, ein zukünftiges Leben anzunehmen, gesichert sind.

Was die Beschaffenheit des Zustandes der Seele jenseits der Grenze des Lebens betrifft; so werden wir hier nichts mit Zuverlässigkeit sagen können, indem die Schranken unserer Vernunft sich bis an die Grenze erstrecken, nicht aber bis über dieselbe hinausgehen. — Demnach werden nur Begriffe stattfinden, die den zu machenden Einwürfen entgegengesetzt werden können. Zuerst fragt es sich: Ob die Seele in ihrem zukünftigen Zustande sich ihrer selbst bewusst sein wird, oder nicht? — Wenn sie sich nicht ihrer selbst bewusst wäre; so würde dieses der geistige Tod sein, den wir durch die vorhergehenden Begriffe schon widerlegt haben. Wenn sie sich aber nicht bewusst ist, ob ihre Lebenskraft gleich noch da ist; so ist dieses der geistige Schlummer, in welchem die Seele nicht weiss, wo sie ist, und sich noch nicht in die andere Welt recht schicken kann. Dergleichen Mangel der Lebenskraft und des Bewusstseins kann aber gar nicht bewiesen werden; denn weil die Seele selbst die Lebenskraft ist, so kann sie keinen Mangel daran haben.

Die Persönlichkeit, die Hauptsache bei der Seele nach dem Tode, und die Identität der Persönlichkeit der Seele besteht aber darin: dass sie sich bewusst sei, dass sie eine Person ist, und dass sie sich auch der Identität bewusst ist; denn sonst wäre

der vorige Zustand mit dem künftigen gar nicht verknüpft. Die Persönlichkeit kann praktisch und psychologisch genommen werden; praktisch, wenn ihr freie Handlungen zugeschrieben werden; psychologisch, wenn sie sich ihrer selbst und der Identität bewusst ist. Das Bewusstsein seiner selbst und die Identität der Person beruht auf dem innern Sinn. Der innere Sinn aber bleibt doch auch noch ohne den Körper, weil der Körper kein Prinzip des Lebens ist, also auch die Persönlichkeit.

Wenn sich aber nun die Seele ihrer selbst bewusst ist; so fragt es sich: Ist sie sich bewusst als eines reinen Geistes, oder mit einem organischen Körper verbunden? Hiervon können wir nichts Zuverlässiges sagen. Man hat hierüber zweierlei Meinungen:

1) Man kann sich entweder eine Restitution des tierischen Lebens denken, welche entweder von irdischer oder von überirdischer Art sein kann. Nach der irdischen Art müsste meine Seele diesen oder einen andern Körper annehmen; nach der überirdischen Art, welches ein Übergang aus diesem in ein anderes tierisches Leben wäre, müsste die Seele einen verklärten Körper annehmen. Oder man kann sich auch
2) ein ganz reines geistiges Leben, wo die Seele gar keinen Körper haben wird, denken.

Diese letzte Meinung ist der Philosophie am allerangemessensten. Denn wenn der Körper ein Hindernis des Lebens ist, das künftige aber vollkommen sein soll; so muss es völlig geistig sein. Wenn wir nun aber ein völlig geistiges Leben annehmen; so kann man hier wieder fragen: Wo ist Himmel? Wo ist Hölle? Und welches ist unser künftiger Bestimmungsort? Die Trennung der Seele vom Körper ist nicht in eine Veränderung des Orts zu setzen. Die Gegenwart des Geistes kann nicht lokaliter erklärt werden. Denn wenn sie lokaliter erklärt wird; so kann ich, wenn der Mensch tot ist, fragen: Sitzt die Seele noch lange im Körper? Oder geht sie gleich heraus? Ist sie demnach in der Stube oder im Hause? Und wie lange mag sie wohl auf ihrer Reise, es sei zum Himmel oder zur Hölle, zubringen? Oder wo ist sie sonst? Alle diese Fragen aber fallen weg, wenn man die Gegenwart des

Geistes nicht lokaliter annimmt und erklärt. Örter sind nur Verhältnisse körperlicher aber nicht geister Dinge. Demnach ist die Seele, weil sie keinen Ort einnimmt, in der ganzen Körperwelt nicht zu sehen; sie hat keinen bestimmten Ort in der Körperwelt, sondern sie ist in der Geisterwelt; sie steht in Verbindung und im Verhältnis mit andern Geistern. Wenn nun diese Geister wohldenkende und heilige Wesen sind, und die Seele in ihrer Gemeinschaft ist; so ist sie im Himmel. Ist die Gemeinschaft der Geister aber bösartig, in der sie sich befindet; so ist die Seele in der Hölle. Der Himmel ist also allerwärts, wo solche Gemeinschaft heiliger geistiger Wesen ist; er ist aber nirgends, weil er keinen Ort in der Welt einnimmt, indem die Gemeinschaft nicht in der Körperwelt errichtet ist. Demnach wird der Himmel nicht der unermessliche Raum sein, den die Weltkörper einnehmen, und der sich in blauer Farbe zeigt, wo man durch die Luft hinfahren müsste, wenn man hinkommen wollte; sondern die Geisterwelt ist der Himmel; und in dem Verhältnis und der Gemeinschaft mit der Geisterwelt stehen, heisst: im Himmel sein. Demnach wird die Seele nicht in die Hölle kommen, wenn sie boshaft gewesen ist; sondern sie wird sich nur in der Gesellschaft der bösen Geister sehen, und das heisst: in der Hölle sein. —

Wir haben eine Erkenntnis von der Körperwelt durch sinnliche Anschauung, insofern sie uns erscheint; unser Bewusstsein ist an die animalische Anschauung adstringiert; die gegenwärtige Welt ist das *commercium* aller Gegenstände, sofern sie durch gegenwärtige sinnliche Anschauung angeschaut werden. Wenn sich aber die Seele vom Körper trennt; so wird sie nicht dieselbe sinnliche Anschauung von dieser Welt haben; sie wird nicht die Welt so anschauen, wie sie erscheint, sondern so wie sie ist. Demnach besteht die Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung; und das ist die andere Welt. Die andere Welt ist demnach nicht ein anderer Ort, sondern nur eine andere Anschauung. Die andere Welt bleibt den Gegenständen nach dieselbige; sie ist den Substanzen nach nicht unterschieden; allein

sie wird geistig angeschaut. Die sich die andere Welt so vorstellen, als wenn sie ein neuer Ort wäre, der von dieser abgesondert ist, und in den man erst versetzt werden muss, wenn man hinkommen will; die müssen dann auch die Trennung der Seele lokaliter nehmen und ihre Gegenwart lokaliter erklären. Alsdann würde ihre Gegenwart auf körperlichen Bedingungen beruhen, als auf der Berührung, Ausdehnung im Raume u. s. w.; alsdann aber würden auch viele Fragen stattfinden, und man verfiele in den Materialismus. Da aber die Gegenwart der Seele spirituell ist; so muss auch die Trennung nicht in dem Herausgehen der Seele aus dem Körper bestehen, und in dem Hingehen in die andere Welt; sondern da die Seele durch den Körper eine sinnliche Anschauung hat von der Körperwelt; so wird sie dann, wenn sie von der sinnlichen Anschauung des Körpers befreiet ist, eine geistige Anschauung haben, und das ist die andere Welt. Kommt man in die andere Welt; so kommt man nicht in die Gemeinschaft anderer Dinge, etwa auf andere Planeten; denn mit denen bin ich schon jetzt in Verbindung, wenn auch nur in einer entferntern; sondern man bleibt in dieser Welt, hat aber eine geistige Anschauung von allem. Also ist die andere Welt nicht dem Orte nach von dieser unterschieden; der Begriff vom Orte kann hier gar nicht gebraucht werden. Demnach muss auch der Zustand der Seligkeit, oder der Himmel, und der Zustand des Elendes, oder der Hölle, welches alles die andere Welt in sich fasset, gar nicht in dieser sinnlichen Welt gesucht werden; sondern wenn ich hier rechtschaffen gewesen bin, und nach dem Tode eine geistige Anschauung von allem bekomme, und in die Gemeinschaft eben solcher rechtschaffenen Wesen trete; so bin ich im Himmel. Wenn ich aber nach meinem Verhalten eine geistige Anschauung von solchen Wesen bekomme, deren Wille aller Regel der Sittlichkeit widerstreitet, und wenn ich in solche Gemeinschaft gerate; so bin ich in der Hölle. Zwar kann diese Meinung von der andern Welt nicht demonstriert werden, sondern es ist eine notwendige Hypothese der Vernunft.

Der Gedanke des Swedenborg ist hierin sehr erhaben. Er sagt: die Geisterwelt macht ein besonderes reales Universum

aus; dieses ist der *mundus intelligibilis*, der von diesem *mundo sensibili* muss unterschieden werden. Er sagt: Alle geistige Naturen stehen mit einander in Verbindung; nur die Gemeinschaft und Verbindung der Geister ist nicht an die Bedingung der Körper gebunden; da wird nicht ein Geist dem andern weit oder nahe sein, sondern es ist eine geistige Verbindung. Nun stehen unsere Seelen miteinander als Geister in dieser Verbindung und Gemeinschaft, und zwar schon hier in dieser Welt; nur sehen wir uns nicht in dieser Gemeinschaft, weil wir noch eine sinnliche Anschauung haben; aber obgleich wir uns nicht darinnen sehen, so stehen wir doch darinnen. Wenn nun das Hindernis der geistigen Anschauung auf einmal aufgehoben wird; so sehen wir uns in dieser geistigen Gemeinschaft, und dies ist die andere Welt; nun sind dieses nicht andere Dinge, sondern dieselben, die wir aber anders anschauen. Wenn nun ein Mensch in der Welt rechtschaffen gewesen ist, dessen Wille ein wohlgesinnter Wille ist, der sich befleissiget, die Regel der Sittlichkeit auszuüben; der ist schon in dieser Welt in Gemeinschaft mit allen rechtschaffenen und gutgesinnten Seelen, sie mögen in Indien oder in Arabien sein; nur sieht er sich noch nicht in dieser Gemeinschaft, bis er von der sinnlichen Anschauung befreiet sein wird. Ebenso ist auch der Boshafte schon hier in der Gemeinschaft aller Bösewichter, die sich unter einander verabscheuen; nur sieht er sich noch nicht darinnen. Wenn er aber von der sinnlichen Anschauung befreiet sein wird; alsdann wird er sich darin gewahr. Demnach ist jede gute Handlung des Tugendhaften ein Schritt zu der Gemeinschaft der Seligen, so wie jede böse Handlung ein Schritt zu der Gemeinschaft der Lasterhaften ist. Demnach kommt der Tugendhafte nicht in den Himmel, sondern er ist schon hier darinnen; aber nach dem Tode wird er sich erst in dieser Gemeinschaft sehen. Ebenso können die Boshaften sich nicht in der Hölle sehen, ob sie gleich schon wirklich darin sind. Wenn sie aber vom Körper befreiet werden; dann sehen sie erst, wo sie sind. Schrecklicher Gedanke für den Bösewicht! Muss er sich nicht jeden Augenblick fürchten, dass ihm die geistigen Augen aufgethan werden? Und so bald diese sich öffnen, ist er schon in der Hölle.

Wie zu dieser geistigen Anschauung der Körper nötig sein soll, sehe ich gar nicht ein. Warum soll die Seele noch mit diesem Staube umgeben sein, wenn sie einmal davon befreiet ist? Dieses ist es alles, was wir hier sagen können, um den Begriff von der geistigen Natur der Seele, von ihrer Trennung vom Körper, von der künftigen Welt, die im Himmel und in der Hölle besteht, zu reinigen. —

Zum Beschlusse der Psychologie sollte noch überhaupt von den Geistern gehandelt werden; davon können wir aber durch die Vernunft weiter nichts einsehen, als dass solche Geister möglich sind.

Allein eine Frage bleibt noch übrig: Ob die Seele, die sich schon geistig in der andern Welt sieht, in der sichtbaren Welt durch sichtbare Wirkungen erscheinen werde und könne? Dieses ist nicht möglich; denn Materie kann nur sinnlich angeschaut werden und in die äussern Sinne fallen, aber nicht ein Geist. Oder könnte ich nicht die Gemeinschaft der abgeschiedenen Seelen mit meiner Seele, die noch nicht abgeschieden ist, die aber in ihrer Gemeinschaft als ein Geist steht, schon einigermassen hier anschauen? Z. E. wie Swedenborg will? Dieses ist kontradiktorisch; denn alsdann müsste sich schon in dieser Welt die geistige Anschauung anfangen. Da ich aber in dieser Welt noch eine sinnliche Anschauung habe; so kann ich nicht zugleich eine geistige Anschauung haben. Ich kann nicht zugleich in dieser und auch in jener Welt sein; denn wenn ich eine sinnliche Anschauung habe; so bin ich in dieser, und wenn ich eine geistige Anschauung habe, so bin ich in der andern Welt; dieses kann aber nicht zugleich stattfinden. Gesetzt aber, es wäre möglich, dass die Seele noch in dieser Welt erscheinen könnte, oder dass eine solche geistige Anschauung schon hier möglich wäre, indem wir doch die Unmöglichkeit davon nicht beweisen können; so muss doch hier die Maxime der gesunden Vernunft entgegengesetzt werden. Die Maxime der gesunden Vernunft ist aber diese: alle solche Erfahrungen und Erscheinungen nicht zu erlauben, sondern zu verwerfen, die so beschaffen sind: dass, wenn ich sie annehme, sie den Gebrauch meiner

Vernunft unmöglich machen, und die Bedingungen, unter denen ich meine Vernunft allein gebrauchen kann, aufheben. Würde dieses angenommen werden; so hörte der Gebrauch meiner Vernunft in dieser Welt gänzlich auf; dann könnten viele Handlungen auf Rechnung der Geister geschehen. Indessen bedarf dieses keiner nähern Erwägung, da man schon aus der Erfahrung sieht: dass, wenn ein Übelthäter die Schuld seiner Handlungen auf einen bösen Geist schiebt, der ihn dazu verleitet haben soll, der Richter dieses für keine Entschuldigung gelten lässt. Denn sonst könnte er ja einen solchen Menschen auch nicht strafen.

Allgemein führen wir noch an: dass es ganz und gar nicht hier unserer Bestimmung gemäss ist, uns um die künftige Welt viel zu bekümmern; sondern wir müssen den Kreis, zu dem wir hier bestimmt sind, vollenden, und abwarten, wie es in Ansehung der künftigen Welt sein wird. Die Hauptsache ist: dass wir uns auf diesem Posten rechtschaffen und sittlich gut verhalten, und uns des künftigen Glücks würdig zu machen suchen. Ebenso, wie es ungereimt wäre, wenn man im Soldatenstande den niedrigsten Posten bekleidet, und sich um den Zustand des Obersten oder Generals bekümmert. Alsdann ists erst Zeit, wenn man dazu gelanget.

Die Vorsehung hat uns die künftige Welt verschlossen, und uns nur eine kleine Hoffnung übrig gelassen, die hinreichend genug ist, uns dazu zu bewegen, uns derselben würdig zu machen; welches wir nicht so eifrig thun würden, wenn wir die künftige Welt schon zum voraus genau kennten.

Die Hauptsache ist immer die Moralität; dieses ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und dieses ist auch der Grund und der Zweck aller unserer Spekulationen und Untersuchungen. Alle metaphysischen Spekulationen gehen darauf hinaus. Gott und die andere Welt ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der andern Welt nicht mit der Moralität zusammenhingen, so wären sie nichts nütze.



